الدكتور طيّب تيزيني

مشروع رؤيا جديدة للفكر العربي منذ بدايته
حتى المرحلة المعاصرة في اثني عشر جزءاً .

الجزء الرابع

مقدّمات أوليّة في الإسلام المحمّدي الباكر

نشأةً وتأسيساً



طبعة أولى
٩/ ١٩٩٤

اسم الكتاب : مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر نشأةً وتأسيساً
اسم المؤلـف : الدكتور طيب تيزيني
مطبعـــة : جوهر الشام
النـــاشر : دار دمشق - دمشق - شارع بور سعيد
هاتـف : ٢٢١١٠٤٨
فاكس : ٢٢١١٠٢٢
ص.ب ٥٣٧٢

كلمات تمهيدية

يجيء هذا الجزء الرابع من «مشروع رؤية جديدة» في مرحلة تاريخية ذات خصوصية فكرية بالغة التعقيد والطرافة على الصعيد الفكري العربي . أما أوجه هذه الطرافة وذلك التعقيد فلعلها تفصح عن نفسها بصيغتين رئيستين كبريين ، واحدة سياسية اجتماعية وأخرى دينية . ففي الحقل الأول ، نلاحظ بروز قوى سياسية جديدة تعلن عن عزمها على تحقيق مجتمع جديد ـ قديم بدولة جديدة ـ قديمة ، وذلك تحت راية ما اصطلح عليه بـ«الاسلام السياسي» . أما في الحقل الثاني ، فيمكن ملاحظة أن اهتماماً بالفكر الإسلامي يجد تجسده في أوساط فكرية متنوعة الأنساق المعرفية . فإضافة إلى كتاب اسلاميين ، يلاحظ أن كتاباً وباحثين علمانيين ودينيّين غير اسلاميين في العالمين العربي والاسلامي ناهيك عن أوساط متخصصة وغير متخصصة في العالم الغربي ، أخذوا يولون الظاهرة الاسلامية عموماً والفكر الاسلامي على نحو خاص أهمية متعاظمة في إطار البحث التاريخي والميداني الاجتماعي الراهن .

ولقد ظهرت في الأعوام الأخيرة مجموعة من الأعمال النظرّية تتباين قيمتها المعرفية وهواجسها الإيديولوجية تباين المناهج والرؤيات والوضعيات الاجتماعية المشخصة التي ينطلق منها أصحابها . ولكنها جميعاً تمتلك مشروعيتها التاريخية ، التي تستمدها من أنها تظل تمثل ـ في نهاية المطاف ـ استجابات مباشرة أو متوسِّطة مركبة لواقع الحال

المعني . وفي سياق ذلك ، تحول التاريخ العربي والعربي الاسلامي إلى ميدان متّسع باطراد لآراء وتنظيرات متصارعة بصيغ خفية حيناً ، وبصيغ أخرى مفصح عنها في غالب الأحيان .

والملفت المثير أن البحث التاريخي الاكاديمي في الاسلام عامة وفي الفكر الاسلامي تخصيصاً أخذ يعيش حالة من الإرباك والقلق وربما كذلك التضييق . أما مصادر هذه الحالة فقد تتمحور حول ثلاثة أنماط من الايديولوجيا تبرز في الوضعية الذهنية العربية الراهنة ، هي **إيديولوجيا تسويغية تبجيلية** تجد مرتعها الخصب غالباً في أوساط الحركات الاسلامية ، **وايديولوجيا علمانية لا تاريخية** تفصح عن نفسها خصوصاً في محاولات بعض الباحثين لدراسة «تكوين العقل العربي الاسلامي وبنيته» والقيام بمهمة «تجديد الفكر العربي» الخ . . . ، وأخيراً **ايديولوجيا ذرائعية** تجد مجال ازدهارها في انظمة سياسية ومنظومات سياسية نظرية توظف الدين وفق مصالحها الآنية والاستراتيجية ، قدر المستطاع . وقد نضيف إلى ذلك أن حالة الإرباك والقلق والتضييق المذكورة تجد نفسها وجهاً لوجه أمام نمط آخر من الايديولوجيا تتعمق في الحياة الشعبية الواسعة وتكتسب شخصية اوتوبيا دينية خلاصية .

ومع الإشارة إلى أن تلك الأنماط الايديولوجية الراهنة في الحقل العربي تمثل مادة هامة لبحث أو لأبحاث علمية واسعة تأخذها في سياقاتها التاريخية والاجتماعية والبنيوية (وليس البنيانية) وكذلك التراثية ، إلا أنها ـ في تموضعاتها الإيديولوجية المذكورة ـ تجعل من البحث التاريخي الاكاديمي (هنا الموضوعي) أمراً شديد العُسر والتعقيد . فإذا كان التملّص من تلك الأنماط الايديولوجية على نحو دقيق وشامل أمراً صعب المنال إن لم يكن مستحيلاً بالنسبة إلى البحث التاريخي المعني ، إلا أنه يبقى مطلباً حاسماً أمام هذا الأخير يقوم على إنجاز نقد ابيسيتمولوجي لها بعيد عن النزعة الابيستيمولوجية النخلة (الفاسدة

معرفياً) ، أي التي تعلق البحث في السياقات المذكورة آنفاً ، وتضعه بين قوسين انطلاقاً من المصادرة القائلة بأنه «لا يصح إحالة الخطاب إلى الحضور البعيد للأصل ، بل ينبغي تناوله بمثابة خطاب لا أصل له ـ فوكو في حفريات المعرفة» .

في ضوء تلك المعطيات ، منفردةً ومتواشجة ، كان على «مقدمات أولية في الاسلام المحمدي الباكر نشأةً وتأسيساً» أن يصدر . ومن ثم ، فهو يقدم نفسه نصّاً مفتوحاً أمام مزيد من التدقيق والتعميق وإعادة النظر والضبط التاريخي المعرفي والمنطقي .

ان هذا البحث (وكذلك البحث الذي يليه بصيغة الجزء الخامس من مشروع الرؤية خصوصاً) يريد أن يقدم نفسه من حيث هو محاولة لتقصي المشروع الاسلامي الباكر بوصفه بنية مركبة لا يمكن اختزالها إلى واحد من أبعادها ، الديني أو الاقتصادي أو السياسي الخ . . ؛ إضافة إلى أن الواحد نفسه من هذه الأبعاد ، والديني منها خصوصاً ، هو اكثر تعقيداً وتركيباً على صعيد الوضعية المشخصة مما يطرحه رهط من الباحثين العرب الذين يلجأون إلى تخطيطات مفتعلة يحشرون التاريخ العربي الاسلامي فيها حشراً .

وإذا كان الأمر كذلك ، بالنسبة إلى البحث المقدم هنا ، فإننا نرى فيه دعوة إلى حوار تاريخي عميق وشامل ، ما أمكن ، حول واحدة من أصعب مراحلنا التاريخية وأكثرها عسراً في مجال البحث التاريخي .

طيب تيزيني

حمص ـ دمشق

تموز ١٩٩٤

مدخل إلى معضلة محاصرة ومفتوحة

١

البحثُ في المعضلة مُحاصراً

قد نقول ، ونحن في الوضعية العربية الراهنة المشخصة ، إن إنجاز بحث في الإسلام «المحمدي»[1] عموماً وفي المرحلة الباكرة منه على وجه الخصوص ، يثير الإنتباه النظري ، كما يحفز العواطف الدينية لدى جمهور واسع من القراء والمهتمين القارئين وغير القارئين ، وذلك بأكثر من معنى وعلى أكثر من صعيد . ولعل هذا الأمر يزداد ويتعاظم حين يحمل البحث المعني وشْم «التاريخية» أو «الموضوعية» أو «العلمية» . ويلاحظ أنه إذا ما حُدد موضوع البحث في الإسلام الباكر نشأةً وتأسيساً ، ومن ثم في الاتجاهات الايديولوجية الكبرى الأولى التي انطلقت منه ، أو تبلورت في سياق تكوّنه ، أو في ضوئه ، أو بتحفيز منه ، فإن صاحبه سيجد نفسه أمام مجازفة علمية أو ما يقترب منها . أما مصدر ذلك فلعله يتمثل في جملة من التعقيدات والإرباكات والحساسيات وأحياناً المخاطر ، التي لعلها تنطلق من موقعين اثنين ، على الأقل . وإذا ما جرى التعرض لهذين الأخيرين ، إجمالاً أو تفصيلاً ، فإنه سيتبين للباحث أنهما يقبعان وراء معضلة جدية ومديدة ، على صعيد البحث العلمي في الإسلاميات .

---

١) سنأتي ـ في سياق هذا البحث ـ علىالمسوغ الذي يسمح لنا باستخدام هذا التعبير . ويمكن استباق ذلك بالاشارة السريعة إلى أن أحد أوجه هذا المسوغ يكمن في النص القرآني نفسه .

أما الموقع الأول فهو ذو طبيعة **معرفية بحثية** ؛ ويفصح عن نفسه في شُح «مادة البحث» مرةً ، بسبب إتلاف قسم منها أو تلفه أو تغييبه أو إهماله أو ضياعه أو إبقائه ، حتى الآن ، مخطوطات تنتظر التحقيق والنشر الخ . . . ؛ كما يتمثل ـ مرة أخرى ـ في تناقض مجموعة كبرى من روايات مادة البحث تلك ومصادرها ، أو في تضاربها أو اضطرابها وتشوشها أو التشكيك فيها ؛ وغيره مما يندرج في هذا الحقل .

وإذا كان ذلك الوجه الأول من المجازفة العلمية المعْنية متصلاً بالحقل المعرفي البحثي ، النظري والمنهجي التوثيقي ، فإن وجهها الآخر يتعلق بالحقل الايديولوجي والسياسي الاجتماعي ، ويفصح عن نفسه بصيغة تراكم ضخم من المحظورات والخطوط الحمراء ، يواجهها الباحث الآن وقد تبلورت ـ بكثافة وثقل على امتداد عدة قرون في التاريخ العربي الإسلامي ـ حيال حرية التأمل العقلي المستنير عموماً ، وحيال البحث العلمي الدقيق والصريح ، على صعيد القضية المعنية هنا ، بصورة خاصة . وملاحظ أن هذه الوضعية تنشأ وتتعاظم حيناً ، وتخفت وتخبو في حين آخر ، أو تسلك مسارات غير صدامية ، تبعاً لواقع الحال المتعلق بالقوى الاجتماعية والسياسية والثقافية المحافِظة وتوزعها سكانياً (ديمغرافياً) وتماسكها واحتمالات هيمنتها سياسياً أو اجتماعياً أو ثقافياً ، أو هذا كله مجتمعاً ؛ وكذلك في ضوء واقع الحال على صعيد القوى الاجتماعية الأخرى ، التي ظهرت من مواقع المعارِضة أو المحايَدة المتحفّزة ، ودللت على قصور معرفي أو سياسي أو كليهما معاً ، أو أُرغمت على المراوغة وعلى التقيّة الحذرة في معارضتها أو في محايدتها ، أو على الدخول في أحوال سرية تتعقد فيها عملية التوصيل الفكري وتخضع ـ من ثم ـ لارهاب معلن[1] . ولعلنا نضيف إلى ذلك ما أحدثه عامل العاطفة الدينية بحضوره المطرد

---

١) يعلن زعيم «الجبهة الاسلامية القومية» السودانية حسن عبد الله الترابي أمام قيادة هذه الجبهة المشاركة في «حكومة الانقاذ» الحالية في السودان عبر الترابي نفسه وغيره من اعضاء الجبهة، ما يلي، محدِّداً كيفية مواجهة خصومه، أي خصوم تينك الأخيرتين، الجبهة والحكومة: «ففي كل حركة إسلامية فإن مكان الجبهة هو الطليعة ودورها هو الأساس . وفي مواجهة الأعداء لجأت الثورة الإسلامية للحسم والإرهاب ـ نعم =

والكثيف والعميق ، وكذلك الملتهب غالباً ، في أوساط المؤمنين من الجمهور الواسع ، أو على صعيد ما سنطلق عليه لاحقاً - من موقع علم اجتماع الدين - مصطلح «الإسلام الشعبي» . إن ذلك ، مجتمِعاً ، يجعلنا نرى في المرحلة الباكرة من تاريخ الإسلام واحدة من الحالات التاريخية العربية النموذجية ، التي عوملت من قبل جل الباحثين والمؤرخين العرب - المعاصرين منهم بصورة خاصة - معاملة قد تتلخص سماتها الكبرى بالصيغة التالية : إنها صيغة الإجمالية المنطوية على احتمالات كثيرة ومفتوحة للّف على الموقف والدوران عليه ، وعلى حساسية حذرة حذراً مفرطاً ، وكذلك على إمكانية القفز المتعمد - في حالات عديدة بصورة ساذجة مغفّلة - على اللحظات التي يُعتقد أنها محرجة ، إضافة إلى الدخول في مشاكسات ومجابهات مصطنعة مع بعض المستشرقين والمستعربين والباحثين والكتاب العرب والأجانب .

في مثل هذه الحال ، تبرز لدى أولئك الباحثين والمؤرخين العرب تقويمات قدْحية أو تبجيلية ، وذلك على نحو يشتمل على كثير من الخفة والحماسة والحسم المبسَّط الحزن ، كوصف هذا أو ذاك من المستشرقين أو الباحثين والكتاب العرب بأنه «منصف» أو «متحامل» أو «متعاطف» أو «متفهم» أو «موتور» أو «حاقد» الخ . . . . وتتسارع وتائر الشحنة العاطفية التقويمية ، كلما اقترب البحث من دائرة الرسول (عليه السلام) في أبعادها الشخصية الذاتية أو العائلية أو الدينية اللاهوتية أو السياسية ، وغيرها . فهنا ، تبدو المواقف في لحظة **الصفر** أو في لحظة **المائة** ، متحفزةً لاهثة ، ومستنفرة ، ومستقطبة ، ومستنفدة . ويلاحظ أن ذلك يظهر ، **خصوصاً** ، بين الذين يعلنون انتماءهم للإسلام . والتاريخ الإسلامي حافل بكمّ هائل من الصراعات والإدانات والتكفيرات قامت ، بالدرجة الأولى ، في أوساط هؤلاء أنفسهم ، ناهيك عن أوساط «الآخرين»[1] .

= للإرهاب!» . (ضمن وثيقة نشرت في جريدة - المستقبل - صنعاء، اليمن، ١٣ مارس ١٩٩١ ، ص٩ ، وذلك بعنوان: الترابي يكشف الصعوبات التي تواجهها حكومة الجبهة الإسلامية) .

١) لا يغيب عن أذهاننا، في هذا السياق، ما حدث منذ عقود مع علي عبد الرازق وكتابه :

والأمر يغدو أكثر طرافة واحتمالاً للمفارقات البحثية المعرفية والايديولوجية المدوّية ، حين يكون قلم هذا أو ذاك من أولئك الباحثين والمؤرخين مقترناً بموقف ايديولوجي مباشر أو ضمني من المواقف المتعددة والمنتشر معظمها كالوباء على امتداد الحقل العربي . فعلى هذا الصعيد ، يتحول الحديث عن الإسلام (ونبيه وخلفائه الراشدين) إلى نمط من التلميح المضمَّن في حال كون صاحب القلم باحثاً ملتزماً بتنظير «علمي» ، وإلى صيغة صريحة ومعلنة جهاراً في حال كون صاحب القلم سلفوياً مغلقاً يرفض ـ ضمناً ـ ما قدمه الإسلام نفسه من قيم التسامح والإقرار بالحوار

«الاسلام وأصول الحكم» وطه حسين وكتابه «في الشعر الجاهلي»، من التعرض لحريتهما في البحث والاجتهاد على يد معقل «الاسلام الرسمي» في مصر، في حينه، (الأزهر) .
ومن المفيد الطريف أن نأتي على مثال مقارب تاريخياً لذينك المثالين، يقدمه لنا محمد حسين هيكل . فعبْر كتابه «حياة محمد»، الذي ظهر عام ١٩٣٥ ، يواجه المؤلف سيلاً من التعنيف والإتهام من طرف من يسميهم «متعنتين وجهلة» بالاسلام . من هذا النقد، الذي وُجه إليه، ما يعلنه هو نفسه، كما يلي: «وأشد ما استطاعوا أن يأخذوه علي أنني جعلت عنوان بحثي (حياة محمد)، من غير أن أردف هذا العنوان بالصلاة والسلام على رسول الله، وإن ذكرتها غير مرة في غضون البحث . . لكنهم أصروا على ملاحظتهم، فدلوا بذلك على تعنتهم وعلى جهلهم مع ذلك بحقائق الإسلام» . (انظر الكتاب المذكور: الطبعة الثالثة عشرة ـ مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٨ ، ص٤٥-٤٦) .
ويرد عليهم في الصفحة ذاتها بقول لابن نجم في (البحر الرائق)، حيث يعلن: «وأما موجب الأمر في قوله تعالى (وصلوا عليه) فهو افتراضها في العمر مرة واحدة في الصلاة أو خارجها؛ لأن الأمر لا يقتضي التكرار، وهذا بلا خلاف» .

وقد نذكر من مرحلتنا الراهنة حالتين من حالات الإدانة الدينية والتكفير الديني . الحالة الأولى تتمثل في فتْويَيْن الأولى للشيخ عبد الله بن عبد الرحمن الحبرين والثانية للشيخ عبد العزيز بن باز، وكلاهما من السعودية . الفتوى الأولى تقول بشرعية قتل الشيعة لأنهم «مشركون»، في حين تطالب الأخرى بتحريم التزوج من نساء الشيعة والأكل مما يأكلون . (انظر نص الفتويين في جريدة: صوت العمال، عدن في ١٩٩١/١٢/٢٦ ، ص٣) . أما الحالة الثانية فتتمثل بمطالبة «الدكتور الشاوي . . الأزهرَ بمصادرة كتب» محمد سعيد العشماوي، الذي قدمته «كل اجهزة الاعلام ـ المصرية . . . على أنه المفكر الاسلامي المعروف» . (مجلة: آخر ساعة، القاهرة ١٢ فبراير ١٩٩٢ ، ص٥٧) .

سلفوياً مغلقاً يرفض - ضمناً - ما قدمه الإسلام نفسه من قيم التسامح والإقرار بالحوار (الجدال) بـ «التي هي أحسن» مع ذوي «الرأي الآخر» ، في الحقل الاسلامي نفسه ومن خارجه .

فالأول يعلن عن نفسه ، مرةً تلميحاً وبأقصى درجة من الحذر والغمغمة والجَمْجمة والمجاملة والاعتذار المتكَلّف والتسويغ ، ومرة أخرى عبر لهاثٍ متقطع الأنفاس وراء «النقاط المضيئة» في التاريخ الإسلامي (العربي) لتوظيفها في خدمة مجتمع عربي «مدني ديمقراطي» يحترم الإسلام والأديان الأخرى ، أو لوضعها في وجه «الغزو الثقافي الصهيوني أو الامبريالي أو كليْهما معاً» ، ومن ثَمّ لشهْرها في وجه مَن يهدد «الذات» و «الهوية الحضارية» .

أما الآخر فيتحدث بملء فمه وبلهجة القيّم والمعلّم وحامي الحمى ، وضمن ما قد يقتضيه ذلك من لهجة التعنيف والتحذير والنهي والأمر والإدانة ، وعبر أستاذية وثوقية ، عن محاولات البحث العلمي أو - على الأقل - عن المساءلات **النقدية** ، التي يطرحها رهطٌ من الباحثين والكتاب ومؤرخي الفكر الإسلامي والتاريخ الإسلامي عموماً ، على صعيد هذا الأخير . إذْ أنْ يقوم أولئك بذلك - بما يتضمنه من بحث للمنظومات العقيدية التي تنطوي على تصورات من نوع «الأصالة الثابتة» و «المبادىء التي لا تُمسّ» و «الصالحة لكل زمان ومكان» ، والتي **تخرج** ، من ثَم ، من دائرة البحث العلمي الوضعي «الدنيوي» - فإنما يعني أنهم (أي الباحثين الخ . . .) يكونون قد اخترقوا حجاباً قُدم على أنه «**الـ** موروث **الخاص**» بذلك السلفوي المغلق . والأمر يزداد اضطراباً وحدة ، حالما ينتقل الباحث إلى استقصاء المرحلة الإسلامية الباكرة ، برسولها العظيم وبخلفائها الأربعة . في هذه الحال ، يُحظّر النظر إلى تلك المرحلة بمثابتها مرحلة **تاريخية** لها عُجرها وبجرها ، كما وردت في الأعمال التي أرخت لها ، بل كما وردت في الموروث الضخم الذي خلفه أولئك ، (أي الرسول وخلفاؤه الراشدون) .

على ذلك النحو ، يغدو مطلوباً أن «يؤرِّخ» لهذه المرحلة من موقع الطهرانية والقداسة . فأهلها فوق الحدث التاريخي ، بما ينطوي عليه هذا الحدث من مشكلات وأوهام وخصومات وصراعات دامية ، غالباً . و «التاريخ» ، الذي يُقَرُّ به

هنا لفظاً ، يتحول إلى خط ذي بعد واحد وذي نسيج واحد ؛ وما قد يداخله من «شوائب وشبهات» ، ينبغي بتْرها منه : كيف لا ، والحديث يتحول - حالئذ - مثلاً إلى «المبشَّرين العشرة بالجنة» وبنظائرهم! هل تاريخ الصراع بينهم تاريخ واقعي؟ إنه لا بد أن يكون قد زُور من قبل «المارقين والخصوم» . وهكذا ، يحسم السلفوي المغلقُ الموقفَ لصالح تصور لا تاريخي وخصم للتاريخ ، يسمح بنشوء نمط من كتابة «السيرة» مؤسَّسٍ على ترتيب معين للشخصيات والوقائع ، بحيث تُناط به ثلاث مهمات مركزية . المهمة الأولى تتمثل في استذكار تلك الأخيرة (أي الشخصيات والوقائع) عن طريق «العنعنة» ، أو - إذا أمكن - بواسطة التسجيل الكتابي . أما المهمة الثانية فتقوم على استظهار الشخصيات والوقائع المعنية وتكريسها ذهنياً بمثابتها منطلقات ونتائج ، معاً . وأخيراً المهمة الثالثة وتقوم على إنجاز وظيفة الإخبار عن تلك الشخصيات والوقائع في ضوء «قداستها» ، ومن أجل اكتساب العبرة منها ، ومنح الشرعية للحدث الجديد من موقعها . وبذلك ، نكون قد وُضعنا أمام طراز من الكتابة في أحوال الإسلام الباكر واللاحق بعيداً عن رؤية نقدية ، تحليلية وتركيبية للوثيقة ، من شأنها (أي الرؤية) إنجازُ ما اصطلح عليه بـ «النقد الخارجي» و «النقد الداخلي» لهذه الوثيقة .

في ضوء ذلك ومن موقعه ، لا يصح بعدئذ أن نشعر بالدهشة أو الحرج ، حينما نواجه مثل الحالة التالية :

«إذا دفع أصحاب النبي أنفسهم إلى . . . الخلاف وتراموا بالكبائر وقاتل بعضهم بعضاً في سبيل ذلك ، فما ينبغي أن يكون رأينا فيهم أحسن من رأيهم هم في أنفسهم . وما ينبغي أن نذهب مذهب الذين يكذّبون أكثر الأخبار التي نقلت إلينا ما كان بينهم من فتنة واختلاف . فنحن إن فعلنا ذلك لم نزد على أن نكذّب التاريخ الإسلامي كله . . .»[1] .

---

١) طه حسين: الفتنة الكبرى (١) عثمان - دار المعارف بمصر، الطبعة التاسعة ١٩٧٦ ، ص١٧٢ .

وحين يأتي ذلك السلفوي المغلق على ذكر أحد الباحثين ، الذين يرون في «الحقيقة العلمية البحثية» معياراً لمصداقية بحوثهم ومسوغاً معرفياً لها ، فإنه ما يلبث أن يقدم بحقه جل ما يحتظ به - في خطابه الإيديولوجي الديني - من عناصر التشهير ، مثل بيع روحه للمستشرقين والمروق والزندقة وقلة الإيمان وسطحيته أو انعدامه ، والغمز واللمز بقدسية«المبادىء المطلقة» ، وبالتالي المساس بالركائز «التي لا تدحض» لـ «عقيدة الفطرة» ، **كما يفهمها هو** . وينتهي من هذا وذاك بدعوة الباحث لإعلان «توبته» مما فعله من تجرّؤ على مناقشة «مسلّمات مطلقة» من موقع نقدي ، يرى إحدى مهماته قائمة في التأسيس المعرفي (الإبيستيمولوجي) لهذه الأخيرة ، أي في البحث فيما جعل منها كذلك ، مسلمات مطلقة . وهو (أي السلفوي) إذ يدعو الباحث إلى «التوبة» ، فإنه يفعل ذلك من موقع مضاد لاشتراطات البحث ، ملوّحاً - في الوقت نفسه - بإمكانية استعداء الجمهور الواسع عليه (وهو جمهور مؤمن غير متمرس - في الغالب - على البحث المتخصص في القضايا النظرية) ، إن لم يستجب للدعوة المذكورة ؛ مع الإحتفاظ باحتمال توسيع رقعة هذا الاستعداء إلى السلطة السياسية نفسها وتأليبها عليه[1] .

---

١) يظهر، عبر تفكيك آلية الخطاب السلفوي المغلق، أن أحد أوجهه السيكولوجية يكمن في محاولة استجرار الخصم من خلال الإيحاء إليه بأنه «لا يمكن إلا أن يكون» موافقاً على نقطة انطلاق السلفوي نفسه، وهي «المطلق»، كما يفهمه هو؛ ذلك لأن «العقل السليم»، بموجب منظومته العقيدية، ليس بوسعه أن يفعل غير ذلك . ومن ثم، يغدو «الحساب» مع النقاط الأخرى سهلاً، خصوصاً إذا اقترب ذلك «الخصم» من السلفوي المذكور، بقدر ما يقترب هذا منه؛ مع الإضافة الضرورية بأن ذلك الأخير يوجه حديثه انطلاقاً من الرغبة في استحضار مجموعة من الأمور في ذهن خصمه دفعةً واحدة، ومنها «الإجماع» حول ما يتحدث فيه هو، والحضور الدائم المتحفز لشهوة الانتقام لدى الجمهور المؤمن لمقدساته في حال مسّها على نحو من الأنحاء، و«إمكانية» التوبة قبل الولوج الى عالم «المبتدعة المارقين» . وهنا، تكف عن الظهور حتى اللباقة والأدب في الحديث، لتبدأ خطابيةُ لغة الأحاسيس المأفونة والملتهبة والقابلة - بطواعية - لأن تتحول الى مواقف فاقعة في ظلاميتها وحماقتها وفظاظتها .

وجدير بالإشارة ، هنا ، إلى أن تلك العملية من شحن الجمهور الواسع ضد الفكر العقلي النقدي حققت وتائر ملحوظة في مراحل متعددة من التاريخ العربي الإسلامي الوسيط والحديث ، وكذلك المعاصر ، مع التمايزات النوعية المهيمنة هنا وهناك ؛ مما أدى إلى ما يقترب من حالة الحصار للفئات المستنيرة في المجتمع العربي ، سواء ظهرت بصيغة المفكرين أم الكتاب أم الفنانين والشعراء والفقهاء الخ . وقد نضيف إلى ذلك أنه مع تعاظم الإيقاع الأوربي الحديث (الرأسمالي) ، راح فريق من أولئك «المحاصَرين» يتجهون بأنظارهم صوب أوربا ، بهدف اكتشاف متنفَّس فيها لهم ولانتاجهم الفكري والأدبي والفني والتقني العلمي[1] .

ومعروف أن هذه الوضعية أثمرت «النزعة العصروية» ، في دعوتها للإنخراط بالحضارة الأوربية وجعلها النموذج الملهم لأولئك في عملهم التنويري الثقافي عموماً ؛ بغض النظر - الآن - عن التناقضات والتمايزات ، التي برزت في صفوف ممثلي النزعة المذكورة[2] .

= (يمكن أن نرى مثالاً تطبيقياً بليغاً على ذلك فيما حدث في بعض جلسات ندوة «التراث وآفاق التقدم في المجتمع العربي المعاصر - عدن من ٣-٨ فبراير ١٩٩٢» بين مجموعة من السلفويين المغلقين من طرف، والاسلاميين الستنـ ـ وبعض العلمانيين من طرف آخر، خصوصاً أثناء مناقشة بحث محمد سعيد العشماوي وبحثنا) .

١) من طرائف الموقف وتعقيداته أن الشاعر العراقي الشهير معروف الرصافي (١٨٧٧-١٩٤٥) كان يشعر بـ«شبح الآخر»، الذي يحا ـ في أفكاره ويحول دون إفصاحه عنها، خصوصاً وأن قطاعاً شعبياً كبيراً أخضع لذهنية المخطورات، إلى درجة أنه (أي القطاع المغني) أصبح هو نفسه يقوم بالوظائف المنوطة بهذه الذهنية . لقد كتب الرصافي مخطوطة بعنوان «الشخصية المحمدية» . ولكنه يقول: «لم أكمل هذا الكتاب . . . وهو عبارة عن ملاحظات كنت أدونها كلما خطر لي خاطر حول هذا الموضوع . . لو أتمكن أطبعه . ولكن كما تعلمون إن الوضع لا يساعد على طبعه في العراق . حيث الناس لا يحتملون الآراء التي فيه، ولو كانت الظروف تساعدني إذ كنت اذهب إلى اوربا اوالى تركيا فأطبعه هناك» . (ضمن: الرصافي شاعر من هذا الزمان - مجلة «الثقافة الجديدة» ٢٠٦ شباط ١٩٨٩ ، ص١٠٦) .

٢) انظر الفصل المخصص لـ«العصروية» في كتابنا: من التراث الى الثورة - حول نظرية مقترحة

ولعله من ضروري القول أن نشير إلى أن تلك الوضعية من التشهير السلفوي بالبحث العلمي وبمن يقوم عليه ، **يسهم** في بلورتها واشتدادها ـ بقدر أو بآخر وفي أحوال كالتي يعيشها العالم العربي المعاصر ـ معظم القائمين على هذا البحث أنفسهم ، وذلك من خلال إهمالهم لإشكالية الفكر الديني وخصوصيته النسبية ـ بقدر أو بآخر ـ في العالم المذكور ، أو لمعالجتهم لها بصيغ محاصرة له معرفياً أو استفزازية سيكولوجياً أو هامشية استراتيجياً أو نخبوية احتقارية اجتماعياً سياسياً . وهذا يجعل من أكثرية المؤمنين مادةً غالباً ما تكون **طيّعة في أيدي فئات دينية سلفوية أو أخرى عَلمانية مسيّسة** على نحو معين ، يوجهونها (أي تلك المادة) ضد أولئك الباحثين ، أو يحاصرونها ضمن منظور ايديولوجي سياسي يغطّي مرحلة ما أو لحظة تاريخية من هذه المرحلة . وقد نضيف أن ذلك الموقف السلفوي يقدم أدلة ناصعة على سذاجة «الحجة» ، التي يستخدمها ، بالرغم من احتفاظه بمشروعيته الاجتماعية بمعنى ما ، وبشرعيته النصية التي يحققها عبر «قراءة سلفوية» للنص الأصلي ؛ كما يسئ إلى وجه بارز من الأوجه المحتملة الكبرى للإسلام ، الذي يتحدث باسمه ، هذا الوجه الذي يقوم على ضرورة الإنصياع لشرائط الحوار العقلي ، التي يبرز في طليعتها الإنطلاق من حرية الرأي للطرفين ، ومن آداب الحوار «وجادلهم بالتي هي أحسن»!

والأمر يفصح عن نفسه بمزيد من التعقيد والإضطراب والتشويش ، حين ننظر إليه في حقل أكثر تخصيصاً وتشخيصاً . فهنا ، نجد أنفسنا أمام فريقين اثنين محوريين ، **كلاهما يعلن** ـ بصيغتين متباينتين تبايناً ذا دلالة طريفة ـ **أنه ينتمي إلى** عالم الإسلام . أما التباين المعني فيقوم على أن الفريق الأول (الباحث) يبلور انتماءه ذاك من موقع نظري حضاري (هنا بالاعتبار التاريخي التراثي) ، وبتنهيج عقلي نقدي ـ في حده الأدنى ـ مدعّم ومسوغ بالنتائج والآفاق والاحتمالات التي تطرحها اتجاهات بحثية علمية معاصرة ، مثل اركيولوجيا العلوم ، وانتروبولوجيا الماضي ، وعلم الدلالة ، وعلم تاريخ الدين ، وعلم اجتماع الدين ،

في قضية التراث العربي ـ دار دمشق ودار الجيل، دمشق وبيروت ١٩٧٦ .

وعلم نفس الدين ، ونظرية التراث ؛ وعلى أن الفريق الثاني ـ السلفوي ـ يشتق انتماءه ذاك من اعتقاد قطعي (لا تاريخي لا تراثي) محصّن برؤية ما ورائية (ميتافيزيقية) سلفوية تنطلق من أن الأسلاف لم يتركوا شيئاً للأخلاف . فإذا كان الشك العقلي المنهجي والسؤال والتساؤل النقديان من خصائص الباحث الأولية ، فإن المصادرة على الحقيقة (أي الإنطلاق من اعتقاد قبْلي) والقطع النظري المنهجي هما ما يميز السلفوي ، ذهنيةً وسلوكاً . وهذا ، بدوره ، يقود إلى مفصل ذي خصوصية منهجية ، على الصعيد الذي نحن فيه ، يتمثل في أن عالَم الأول رحب فسيح الأرجاء ومخترق **ـ في أساس الأمر ومطلبه ـ** باتجاه **افتراضات واحتمالات** وآفاق أخرى ؛ وفي أن عالَم الثاني مغلق ومحدود الأبعاد ومحصَّن ـ في أساسه الميتافيزيقي ـ في وجه الاختراقات المحتملة والمتحدرة من مواقع الفرقاء الآخرين . وبصيغة أكثر تخصيصاً وتكثيفاً يمكن القول ، إن الباحث ينطلق من **نظم معرفية مفتوحة** ، غالباً ما تخضع لأبعاد احتمالية افتراضية ؛ بينما يراوح السلفوي في حَقل **ذهنية عقيدية مغلقة** تتمنع ، أساساً ، على مثل تلك الأبعاد الاحتمالية الافتراضية[1] .

أما الفرقاء الخصوم للسلفوي فهم ـ في نظره ـ «آخرون» و «أغيار» ، ينبغي تعميق الشعور بالتميز القطعي والحاسم عنهم عقيدياً ، ومن ثم كلياً ، بحيث ينتهي ذلك إلى إدانتهم أخلاقياً وعقيدياً ، وغير ذلك مما يقتضيه الموقف . وهذه الإدانة ذات الأوجه المتعددة ، والمفتوحة بكل الاحتمالات ، قد تتم ضمناً وقد

---

١) يعلن ابن تيمية، الملقب بشيخ الاسلام، ان القرآن مستقل بنفسه ليس على صعيد العقائد فحسب، وانما كذلك ـ وهذا يفصح عن نفسه دلالياً فيما يكتبه الاسلامي المذكور ـ في مختلف الحقول الأخرى، بما فيها ضمناً حقل المعاملات الخاضعة للتحول **الواقعي**. وبتعبيره هو التعميمي، نقرأ ما يلي: «وأما القرآن فإنه مستقل بنفسه، لم يحوج أصحابه الى كتاب آخر، بل اشتمل على جميع ما في الكتب من المحاسن وعلى زيادات كثيرة لا توجد في الكتب» .

(ابن تيمية: معارج الوصول الى معرفة أن أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول ـ مع رسالة أخرى، حققه وخرّج أحاديثه عبد العزيز رباح، دمشق ١٣٨٧ هـ، ص٣٢) .

تتم صراحة ، حتى وإن أُقر بوجود أولئك واقعياً ، لضرورات ما . أما رفض الإقرار بأن «الغير الآخر» قد يمتلك وجهاً من أوجه «الحقيقة» أو لحظة من لحظاتها ، **كائناً ما كان فهمها وتناولها** ، فإنه يؤدي إلى نتيجتين كبريين ، تحددان ما يترتب على هذا الموقف ، وتضبطانه . أما الأولى منهما فتكمن في أن تلك «الحقيقة» - وتفهم هنا من حيث هي تعبير عن «الوحي» - تغدو ذات بعد واحد في البنية والزمان والمكان ، أي غير مشروطة بعملية تبنّين إجتماعية وتاريخية وتراثية (وسنجد أن الوحي ذاته أتى - بالتعبير القرآني - منجّماً أي متؤرخاً ، مما جعل من «أسباب النزول» مسألة هامة لفهم الوحي نفسه) .

لكن النتيجة الثانية تبرز معلنةً أن من «يمتلك» الحقيقة المذكورة ويمثلها ويتحدث باسمها ، «يمتلك» - كذلك وفي الوقت ذاته - قرار المصادرة على الرأي الآخر المحتمل والنقيض ، بمعنى أو بآخر ، بمثابته «هرطقة» لا يمكن التعايش معها ، ولا يجوز ، إلا في حالة العجز المادي والبقاء في حالة استنفار جُوّاني متحفز .

وسوف نرى أن مثل ذلك الرأي يخالف ، على نحو صريح ، فكرة من الفكر القرآنية المركزية ، هي احترام «الرأي الآخر» ، حتى في حال كونه مغايراً مغايرة تامة للآراء التي يأخذ بها فقهاء أو مفسرون أو مؤمنون ، عموماً ؛ بل حتى في حال المغايرة والمخالفة للنص القرآني نفسه . ولعل المسوغ القرآني الكامن وراء تلك الفكرة القرآنية يكمن ــ **أولاً** ــ في أن الحكم في هذا وذاك ، في نهاية الأمر ، لله وحده ، و - ثانياً - في النزعة الإنسانية القرآنية القائمة على احترام الإنسان ، من حيث هو ، أي في صفته الإنسانية (والقرآن مليء بالاشارات إلى ذلك) . وقد نورد بعضاً مما جسّد الفكرة القرآنية المركزية ، المعنية هنا والداعية إلى احترام «الرأي الآخر» ضمن المنظومة الاسلامية نفسها وخارجها : «لا إكراه في الدين» ؛ «وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» ؛ «فذكر إنما أنت مذكر ، لست عليهم بمسيطر» ؛ «ولو شاء ربك لآمن من في الأرض جميعاً ، أفأنت تكره الناس جميعاً حتى يكونوا مؤمنين» ؛ «ولو شاء الله ما أشركوا ، وما جعلناك عليهم حفيظا ، وما أنت عليهم بوكيل» ؛ «لكم دينكم ولي دين» ؛ «قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم ، فمن اهتدى فلنفسه

ومن ضل فإنما يضل عليها ، وما أنا عليكم بوكيل» ؛ «ما أنت عليهم بجبار ، فذكر بالقرآن من يخاف وعيد» ؛ «وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك **هو أعلم بمن**[1] ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين» ؛ «لا تكن فظاً غليظ القلب» ؛ «ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء» .

ومن مقتضيات الموقف المأتي عليه ، هنا ، الإشارة اللازمة إلى أنه (أي الموقف) **يمثل واحداً من أنماط متعددة محتملة للتفكير الديني الإسلامي الراهن ذاته** ، وإنْ كان هو أكثر هيمنة وحضوراً ليس على صعيد هذا التفكير فحسب ، بل كذلك في الحقل الثقافي الايديولوجي العربي عموماً . ولعلنا نرى أن هيمنته هذه لا يستمدها ـ بالدرجة الأولى ـ من «شرعية دينية» يرى أنه يمتلكها مقابل الأنماط الأخرى من التفكير الديني ، ومقابل الفكر العربي الراهن بأنساقه المتعددة عموماً والمندرجة في إطار علماني ، على نحو ما . ودون ان نفصل في هذه المسألة هنا (إذ إننا سنعود إليها تفصيلاً في الجزء الخامس من هذا المشروع) ، نلاحظ أن النمط المذكور ، السلفوي ، وإن كان ممكناً أن يدافع عن مثل تلك الشرعية الخاصة به ـ ذلك لأن النص القرآني الحديثي كما سنرى يمثل بنية مفتوحة ـ إلا أنه يستمد حضوره الذهني (الايديولوجي) المهيمن راهناً من **الأزمة** العميقة وذات الآفاق المضطربة اضطراباً هائلاً للفكر العربي ، في أنساقه العلمانية والطامحة إلى العلمية ، كما في أنماطه الدينية الأخرى ، على حد سواء . بل قد نقول ، إن السلفوية ، عموماً ، تمثل فكراً أزموياً يزدهر وينتشر عمقاً وسطحاً في أثناء الأزمات المتعددة المظاهر . وإذا استعدنا حالة «الحصار» المضروب على البحث في المعضلة التي نحن بصددها ، فإنه من الضروري أن نلحف في التأكيد على أن هذه الحالة ليست وليدة الهيمنة التي يحوز عليها الفكر السلفوي

---

١) خط التشديد مني: ط ـ تيزيني، وذلك بغية إثارة الإنتباه إلى أن هذا الخطاب، الموجه إلى «الرسول ـ الداعية»، يفصح ـ ضمناً ـ عن تحفظ عليه في الحكم القطعي على مواقف من يحاورهم ويجادلهم . لأن «الحكم القطعي» يقتضي النظر الأكثر علماً بمَن ينصبّ عليهم الحكم؛ وهذا مما يدخل، قرآنياً، في «العلم الالهي» .

فحسب . إن طرحاً من هذا القبيل من شأنه أن يولد أوهاماً أخرى حول الأزمة البنيوية المذكورة آنفاً ، وبالتخصيص حول الوضعية العربية الراهنة ، الشائخة ، بمجمل حقولها وتشظياتها .

في هذه الوضعية تزدهر اتجاهات الترهل الفكري يداً بيد مع تعاظم النزوع نحو الخلاص منها ، **ولكن من خارج أزمتها** ، وبالمداورة عليها . ههنا ، تتصاعد إلى الحياة اليومية الدافقة بالاضطراب الاحتمالات المتعددة ، التي قد تترتب على النتيجة الثانية من رفض الإقرار بأن «الغير الآخر» **قد** يمتلك وجهاً من أوجه «الحقيقة» أو لحظة من لحظاتها ، التي لعلها تسهم في الكشف عن «الخلاص المرتقب» . وما يندرج في تلك الاحتمالات قد يتجسد في تصاعد مطرد للميول الظلامية ليس على صعيد السلفويين المتمرّسين فحسب ، بل ربما كذلك على صعيد الجمهور الواسع المُفقر اقتصادياً والمُؤدلَج (المُطبّع) من موقع سلفوية ظلامية طقوسية ـ شكلية ، ترفض الآخر وتُدينه ، سواء أكان من داخل حقلها الايديولوجي العام ـ الإسلام ـ أم من خارجه[1] .

والآن ، إذا كان الأمر كذلك ـ وهو فعلاً كذلك وربما هو متصاعد في أيامنا العربية الإسلامية باتجاه أكثر إغراقاً في التزمت العقيدي والحماسة المناهضة للتفكير العقلي النقدي يداً بيد مع تعاظم المعضلات والأزمات في الداخل والخارج ـ فإن البحث في التاريخ الإسلامي العقيدي يغدو هو نفسه معضلة محاصرة بما لا يحصى من الصعوبات ، التي تتشابك لتولد ما يشبه «سدَّ الصين»

---

١) يضع حسين أحمد أمين يده على ما يدعوه «المكارثية الجديدة»، أو ما يمكن أن نطلق عليه مصطلح «الظلامية الجديدة» . فهو يعلن، على نحو مؤرّق، عن أن «ثمة بوادر مكارثية جديدة باسم الدين في مصر لابد من التنبيه إليها، والتحذير من وخيم عواقبها، قبل فوات الأوان، وقبل أن يشهد الاسلام الذي لا يعرف في الأصل كنيسة أو رجال دين (وهذا قول هو في رأي البعض خلافي)، بزوغ نظام كنسي يحرم ويحلل، ويصادر المؤلفات ويمنع الأغاني، وينذر بوأد كل فكر حر، وارهاب الاقلام واخراس هذه الألسنة» . (حسين أحمد أمين: المكارثية الجديدة ـ جريدة «الأهالي»، القاهرة، ٢٥ أبريل ١٩٩٠ ، ص٥) .

حيالها ، أي حيال المعضلة المذكورة . ويبدو أن ما كتبه مكسيم رودنسون في أوائل الستينات ما يزال يمتلك مصداقيته حتى الآن ، وربما لفترة أخرى لاحقة . فقد أعلن في كتابه «الإسلام والرأسمالية» ما يلي :

«إن الضغط الاجتماعي الشائع أو المنظم قد جعل من العسير جداً أن تنشر في أية من لغات البلدان الإسلامية أية دراسة نقدية حقاً ، سواء أكانت علمية أم تعميمية ، إذا كانت تتصل بقضايا الدين . والدراسات النقدية التي قام بها العلماء المستشرقون قد أحاطت بها الشبهات حتى لدى بعض العناصر المتحررة والتقدمية ، واتهمت بدوافع استعمارية وعنصرية للنيل من الدين القومي . وكثيراً ما كان هذا صحيحاً في الواقع . . . ولا ريب في أن ذلك الضغط الاجتماعي هو أحد الأسباب التي حالت بين فقهاء المسلمين وبين أن يفعلوا ما فعل علماء اللاهوت الكاثوليكيون . فيضعوا نظرية تنطلق من اعتبار الأصل في الأحاديث أن تكون مطعوناً في صحتها ، فلا يؤخذ منها إلا بالموثوق الذي لا شك به»[1] .

وهذا ، بدوره ، يُفضي إلى «تجميد» البحث في المعضلة المعنية ، وإلى إعلانها - من ثم - «منطقة محظورة» ؛ مما يجعل الباحثين المؤرخين ينظرون إليها على أنها مشروع مؤجل ، أي مشروع مفتوح بكل الأنحاء البحثية ، التي تقتضي جهوداً مركزة وواسعة للإجابة عن أسئلتها وإشكالاتها و «أسرارها» ، على نحو «لا يخشى في الحق لومة لائم» .

ومع الإشارة إلى أن فريقاً من الفقهاء الأوائل والمتأخرين فعلوا ما فعله علماء اللاهوت الكاثوليكيون ، وربما أكثر ، وأن الفقهاء المعاصرين - إلا قلة ضئيلة - هم المقصرون في انجاز ذلك ، فإنه يظل صحيحاً أن ما سماه رودنسون بـ«الضغط الاجتماعي» ما زال جاثماً (وبوتائر متصاعدة راهنا) فوق رؤوس الباحثين النقديين في الإسلاميات عامة ، ضمن مختلف البلدان العربية . ولعله

---

١) مكسيم رودنسون: الاسلام والرأسمالية - ترجمة نزيه الحكيم، دار الطليعة ببيروت ١٩٦٧ ، ص٤٦ .

من شأن ذلك القول بأن التقييد على حرية الباحثين في هذا الحقل لا يقتصر على «العلمانيين» و «العلمويين» منهم ، **بل ينسحب ـ كذلك وبقدر كبير ـ على فقهاء وكتاب إسلاميين ذوي نزوع عقلي نقدي**[1] .

إن رفض «الرأي الآخر» ، مهما كان اتجاهه الايديولوجي ومنزعه المعرفي ، من شأنه أن يقود إلى الحَجر على العقل وإلى إقالته حتى على صعيد **التفكير** الإسلامي ، وأن يفضي - من ثم - إلى تعطيل حرية البحث العلمي خصوصاً والنقدي على نحو العموم . وإذا ما سير بذلك حتى نهاياته الحاسمة ، فإنه يدعو إلى فرض حالة من العسف الفكري **على الجميع** ، **بمن فيهم** - في حالات كثيرة - القائمون على رأس هذه العملية . ولعلنا نرى أساساً أو بعض أساس لتسويغ ذلك الرفض في **نمط محدد من القراءة** لـ«الأديان السماوية» . ويمكن ملاحظة أن الأساس المذكور يقوم - بحسب إحدى القراءات الإسلامية المحتملة ، التي سنأتي على البعض الهام منها في الجزء التالي من هذا «المشروع» - على لحظة عامة مشتركة بين «الأديان السماوية» ، تفصح عن نفسها في الاعتقاد القائل بـ«الأمة المختارة ، أو الأمثل ، أو الأخير» ، ذلك الاعتقاد الذي يتشخص ، هنا ، بالثنائية الدينية القطعية بين «المؤمن والكافر» ؛ مع الإشارة اللازمة إلى أن تجسّد الإعتقاد المذكور وتشخصه في هذا الدين أو ذاك يقودان إلى حالات خصوصية ضمن الدين الواحد ، وعلى صعيد الأديان الثلاثة ، مجتمعة .

وأما ما يتعلق بالاعتقاد المعني على الصعيد الإسلامي ، فيمكن الإنطلاق من زاويتين اثنتين . ولعلنا نتبين مرحلتين مرّ بهما الإسلام في موقفه من الاعتقاد

---

١) يرز من هؤلاء في مصر راهناً الكاتب الاسلامي محمد سعيد العشماوي (وقد ورد معنا في موضع سابق) . ففي البحث الذي قدمه إلى «ندوة التراث وآفاق التقدم في المجتمع العربي المعاصر - المعطيات المقدمة سابقاً»، يضع ««العقل الاسلامي» المبتلى» عبر ممثليه» بفصام شديد وقصور عن ادراك الواقع، موضع الشك والإتهام . فهو (أي ذلك العقل): «يتصور ما لا أصل له في الحقيقة . .، وينحدر إلى العدوان على كل من يدعوه الى الاصلاح أو يحاول له علاجاً» . (ضمن: الجزء الأول من أعمال الندوة المعنية - ص١٢٨) .

إياه ، وبحسب الزاوية الأولى المحددة هنا . في المرحلة الأولى قدم الإسلام نفسه - في مراحله الباكرة - بمثابته امتداداً لسابقيْه من الأديان ، بحيث إنه لم يكن يلح على استقلاليته عنهما ، بقدر ما كان يبحث عن مسوغات لوجوده في التأكيد على أنه أتى متمماً لهما . ولما كان من غير المحتمل أن يقر هذان الدينان (اليهودية والمسيحية) وغيرهما من الأديان ، بما هي أديان تقوم على تصوريْ التماميّة والإطلاقية ، بنشوء دين جديد يجبّها اعتقاداً بأنه أكثر كمالاً أو الأكثر كمالاً ، فقد كان على النبي محمد أن ينفض يده منها ليشرع في تكوين استقلاليته عنها وتعميقها بكثير من المناحي (مع التحفظ الجزئي بأن اليهودية والمسيحية انطويتا على علاقة جعلت الأولى منهما تنظر - من موقع الخلاصية - إلى الثانية على أنها ، في الصيغة البولُسية ، تتويج منحرف لها) . وهنا ، برزت المرحلة الثانية مجسدةً بالتأكيد على ان الإسلام هو أكمل الأديان وخاتمها ، في آن : إنه خاتمها ، لأنه وصل إلى الكمال الشامل ؛ وإنه أكملها ، لأنه لم يعد محتملاً أن ينشأ دين آخر بعده ، بسبب من أن «الوحي أنزل على النبي الرسالة كاملةً » . وسوف نلاحظ أن محمداً كرس هذه التصورات وعمقها عبر ما أُطلق عليه «نظرية التعاقب الدوري» للرسالات الدينية (وسنأتي على ذلك في موضع لاحق) .

أما الزاوية الثانية للنظر في ضوئها إلى موقف الإسلام من المسألة المعنية والتي ظهرت بصيغة «وجعلناكم خير أمة أخرجت للناس» ، فتسمح باستنباط ما حدث على امتداد معظم مراحل التاريخ العربي الإسلامي من نشوء ظاهرة التعددية في قراءات النص القرآني الحديثي . وقد نشأت هذه التعددية وتبلورت في سياق التعددية الاجتماعية الاقتصادية والثقافية والإتنية في التاريخ المذكور . ويهمنا ، الآن خصوصاً ، تلك القراءة التي تبلورت عبر استلهام المرحلة الثانية في موقف الإسلام من مسألة «الأمة الأخير» . وهي قراءة اكتسبت صيغاً ظلت تشترك في إلحاحها على اختزال التاريخ بأحد تجلياته الكبرى ، وهو الإسلام . ووفق ذلك وفي ضوئه ، يمكن التوصل إلى التصور المركزي المهمين في القراءة المذكورة ، وهو أن «تاريخ» الفكر «الحق» يغدو تاريخ نسق ذهني (عقيدي) واحد معبّر كلياً عن كيفية أو كيفيات تجلي «الحقيقة الإيمانية الناجزة» . وقد نلاحظ أن

حديثاً على التاريخ يتحول - ضمن التصور المقدم - إلى أمر نافل يمكن استبعاده ، دون أن يحدث ذلك خللاً فيه ؛ ذلك لأن الأمر يتصل بـ«حالة ناجزة» ومجردة من عملية التبنْيَن المذكورة آنفا [1] .

---

١) في كل الأحوال، يمكن المجازفة بالقول بأن الأنساق الدينية المختلفة والأنساق الفكرية الأخرى المكوّنة لـ«الفكر العربي» المعاصر، تجد نفسها أمام تحد نوعي كبير قد يصوغ - الى درجة رئيسة - آفاق وجودها وتطورها، ويتمثل في السؤال التالي: هل من المحتمل - في ضوء المنطوق الديني عامة - أن تُقر تلك الأنساق، مجتمعةً ومنفردة، بمطلبيْ التعددية الذهنية (نقول ذلك بهدف العمومية والشمول) الفعلية وليست الصورية داخل كل منها أولاً، وعلى صعيد المقابلة بين الذهنية الدينية الاعتقادية والفكر العلماني والعلمي ثانياً؟

٢

المصادرة على التاريخ والإختراقات المنهجية المترتّبة عليها

إن وجهة النظر تلك ، التي تعلن - على نحو مركّز إيمانياً قبلياً ومعبّأ نفسياً - عن «المصادرة على التاريخ» ، تفصح عن شخصها عبر مجموعة من الإختراقات المنهجية ، قد تكون التالية من أهمها وأكثرها تعبيراً وتلخيصاً لوجهة النظر إياها :

١- عدم الإقرار - ضمناً وربما كذلك بصيغة عالِمة - بجدلية الدّال والمدلول ، التي تظهر هنا ، أيضا ، بصورة الجدلية بين الفكر والواقع . ولْنقل ، إن ذلك يظهر في القصور عن تبيّن الجدلية المذكورة ، التي تعني في سياقنا الحالي ، أن فكراً ما هو ، **على نحو من الأنحاء** ، فكر واقع مشخص ما ، وأنه - من ثم - لا يمكن أن يكون فكراً لا مشخصاً (لا متعيناً) في البنية الاجتماعية والتاريخية والتراثية . كما أنها تنطوي على الإقرار بأن هذا الفكر وإن وجد مصادره المتوسّطة وغير المباشرة في ذلك الواقع ، فإنه - هو بدوره - يمثل أحد مصادر هذا الأخير (الواقع) ، وذلك بحيث يكون **قابلا** لِأنْ يمتلك قدرة على التأثير في عملية استكمال بنيته واتجاهاته وآفاقه ، أو في وضع افتراضات واحتمالات تسهم في صوغه .

٢- انتزاع الفكر من سياقاته الكبرى ، الاجتماعي والتاريخي والتراثي ، وكذلك البنيوي[١] ، بحيث يبدو بِنيةً مغلقة تتأبّى على كل تأثر «من خارجها» ، وإن كانت هي نفسها قادرة كل القدرة على التأثير في هذا الخارج . فهي ، والحال كذلك ، بنية تقوم على مفارقة منطقية وأنطولوجية (وجودية) تحلها وتتجاوزها على طريقتها : **إنها المفارقة في أن تكون البنية المغنية مغلقة ومفتوحة في آن ومن موقعها هي وحدها فحسب ، أي ليس من موقع تضايفي (تجادلي)** . فهي ، من طرف ، مغلقة حيال الفعل الخارجي فيها ؛ وهي ، من طرف آخر ، مفتوحة باتجاه فعلها في الخارج ؛ مما يستلزم نفي جدلية الداخل والخارج لصالح فعل واحد يتجه من الداخل إلى الخارج ، دون أن يكون ـ كذلك ـ من الخارج إلى الداخل[٢] .

---

١) لفظة «بنيوي»، هنا، هي نسبة لـ«بنية» وليس للمذهب الفلسفي الأوربي المعبر عنه، بالإنجليزية مثلاً، بـ Structuralism. ومن هنا، لا يصح أن نترجم هذا الأخير بـ«البنيوية»، كما يفعل رهط من الكتاب والمترجمين العرب . إن هذه الترجمة تدخلنا في لبس لغوي إصطلاحي؛ ذلك لأن اللاحقة "ism" باللغة الإنجليزية وغيرها، هي تعبيرعن «التمذهب» أو «التموقف» . ولما كان من غير المناسب لغوياً أن نضاعف الواو فنقول «البنيووية»، فإن الأمر ـ في مثل هذه الحال ـ قد يجد حلاً مناسباً له حين نقلب «الواو» «ألفاً»، فتصبح «بنيانية» .

٢) حين تغيب رؤية الجدلية القائمة بين داخل وخارج (بين نص يعتبر داخلاً ونص آخر يعتبر خارجاً) ، بما تنطوي عليه من إواليات التثاقف النّدّي أو التهيمن البنيوي والإستجابة الوظيفية ، مضمرةً كانت أم معلنة ، وبما تقتضيه من وضع المسألة في سياقاتها الكبرى ، وخصوصاً منها التاريخي المشخص ، تفصح عن نفسها نزعتان فاسدتان منطقياً ومعرفياً ، هما «السلفوية» ، التي نحن بصددها هنا ، والميكانيكية .

وإذا ما واجهنا هتين النزعتين كلتيهما ، على صعيد البحث في الفكر الاسلامي ، فإن المسألة تغدو ذات وعورة خاصة . ذلك لأننا نلاحظ تواشجاً منهجياً بين النزعتين المذكورتين ، مع الاختلاف في المنطق النظري .

نسوق شاهداً فاقعاً في فجاجته من وقع النزعة الميكانيكية (اللاتاريخية هنا تحديداً) وفي حقل الكتابة العربية المعاصرة ، للنظر إليه في سياق ما أتينا عليه ، وما سنأتي عليه =

٣- الانطلاق من موقع إيديولوجي ثابت يلح إلحاحاً ميتافيزيقياً (لا جدلياً) على التمييز، الذي يظهر أحياناً بوعي منهجي ما ودائماً في الصيغة التطبيقية، بين مقولتيْ **التغيير** و **التجديد**. فالمقولة الأولى توضع بين قوسين تعبيراً عن تخطيئها وإدانتها بمثابتها تجسيداً لفكرة «البدعة»؛ أما الثانية فتبدو دعوة للانطلاق من «الأصل»، «الأصل الإسلامي»، على نحو مطرد، وذلك بطريقة يظل فيها هذا «الأصل» أصلاً، وتظل فيه «الفروع» فروعاً **في ذاتها**. وإذا كانت هذه المقولة قد تحولت، مع تعبير التراث، إلى عنوان لدراسات أنجزها أصولويون يمكن النظر إليهم على أنهم مستنيرون، فإنها - بذلك - تسمح لنا أن نتبين دقة الموقف وإشكاليته: لا تغيير في النص، وإنما تجديد **في النظر إليه**؛ ولا تغيير في النص ولا تجديد **فيه**، بل تغيير وتجديد في النظر إليه أما أن يكون بعض القائلين بـ«التجديد والتراث» مستنيرين، فإن هذا أمر محتمل؛ ولكنه إذ يحدث، فإنه - حينئذ - لا يحدث من موقع النص المعني، وإنما من موقع العصر الضاغط الذي ينتمي إليه «المجدد». وسنلاحظ أن ذلك الإنطلاق «التجديدي» يمثل لوناً من ألوان «الإتباعية الماضوية»، ضمن الإتجاه السلفوي العام، تلك الإتباعية التي تبلورت في حقبة النبي وحقب صحابته، ثم اكتسبت طابعاً تنظيرياً مقنوناً على أيدي جمع من الفقهاء

= - كذلك - فيما يلي ضمن حقل النزعة الأولى (السلفوية): «يدافع خير الدين (التونسي) عن الإصلاح السياسي في صورته الليبرالية. وعند محاولته إقناعنا بذلك يلجأ إلى إظهار عدم تناقض المفاهيم السياسية الليبرالية مع بعض المفاهيم التي تبلورت في إطار الأحكام السلطانية، وتمت صياغتها ضمن أبواب السياسة الشرعية.. ان غياب الوعي النقدي أثناء عملية الترجمة والتأويل يسمح لنا بوصف ممارسة خير الدين النظرية بالخيانة، ولا نقصد هنا مجرد خيانة النص الأصلي، النص السياسي الليبرالي، بل منطوق ومضمون المفهوم الاسلامي أيضاً». (كمال عبد اللطيف: التأويل والمفارقة - نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي، المركز الثقافي العربي ١٩٨٧، ص١٨-١٩، دون ذكر مكان النشر).

والكلاميين ، كالشاطبي مثلاً[1] . ونحن نلاحظ أن هذا الاختراق المنهجي يجسد القاع الخفي والفاعل للمصادرة على الفعل التاريخي ، وذلك بإلحاقه بـ«بذرة» خالدة وأبدية تُلحق بها ـ أساساً ـ كل الأزمنة في كل الاتجاهات .

٤ـ إدانة الفكر «الآخر» ، اللاديني عموماً واللاإسلامي على نحو مخصص ، عبر النظر إليه على أنه فكر مستجلب «من خارج» أو غريب على الوضعية «الأصلية» ، المتسمة ـ بمقتضى ذلك ـ بـ «الأصالة والكمال الذاتي» و «الاكتفاء الذاتي» . ولا ينبغي أن يحدد ذلك «الخارج» من موقع جغرافي أو إثني فحسب ؛ بل إن تحديده ، هنا ، يأخذ بعين الاعتبار الأولي الحقل «الذاتي ـ الجوّاني» ، الذي يتطابق ـ في هذا السياق ـ مع «الروحي» ، تخصيصاً . ولعلنا نلاحظ أن مبدأ «عدم التناقض» يقف ـ ضمن بنية معقدة من العناصر ـ وراء ذلك الموقف ، بحيث تبدو «الذات الأصلية الأصيلة» ، هنا ، بنية واحدة **موحدة مع** «تجلياتها» ، **ومتناقضة مع** ما هو «خارجها»[2] .

من موقع تلك الإختراقات المنهجية ، مجتمعة وممحْورة ، نضع يدنا على خصيصة هي ـ من وجهة النظر التي نحن بصددها ـ بمثابة المدخل إليها والملخّص لها ؛ تلك هي النظر إلى النص الاسلامي الأول (الأصلي) على أنه متموضع في بنية مغلقه ، وعلى أن الدلالات التي تمتلكها **الفاظه** تحيط بكل شيء ، في السابق

---

١) يقول الشاطبي: «إن اختلاف الأحكام عن اختلاف العوائد ليس في الحقيقة باختلاف أصل الخطاب ، لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي لو فرض بقاء الدنيا عن غير نهاية ، والتكليف كذلك لم يحتج في الشرع إلى المزيد ، وإنما معنى الإختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها» . (ضمن: عبد الحليم الجندي ـ الشريعة الاسلامية ، دار المعارف ، سلسلة كتابك «٤٠» القاهرة ، دون تاريخ نشر ، ص٥٦) .

٢) قارن ذلك بـ: محمد اركون ـ الفكر العربي ، ترجمة عادل العوا ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، الطبعة الثانية ١٩٨٢ ،ص٦٤ .

والراهن واللاحق[1] . ومن ثم ، فتلك البنية تستنبط مصداقيتها من ذاتها ؛ مع أنها ، باتجاه الخارج ، مفتوحة من حيث فاعليتها فيه ، سواء أكانت الكلية أم الجزئية . وقد كان من شأن وجهة النظر هذه أن أسهمت ، وربما على نحو ملحوظ ، في بلورة الاتجاهات الفلسفية في التاريخ العربي الاسلامي ، تلك الإتجاهات التي انطلقت - في أحد أوجهها - من التمييز بين **الفاعل بذاته** و **الفاعل بغيره** ؛ كما وجدت صيغاً أخرى عبرت عنها ، وفق الحقل الذي تُمارَس فيه ، من نمط الإعتقاد المتواتر بأن «الاسلام يعرِّف بنفسه» ، بحيث يتطابق ، هنا ، المعرِّف مع المعرَّف به تطابقاً مطلقاً بنيويا ووظيفياً . فهو (أي النص) يجسّد المقدمة والناتج وما بينهما ؛ وهو السبب والمسبَّب وما يُعقد بينهما ؛ ومن ثم ، فهو يصادر على الوجود اللاحق ؛ مطيحاً - على هذه الطريق - بالقراءة المحتملة له من موقع التمييز بين «العلة الأولى» التي هي الله من طرف ، و «العلل القريبة» المقترنة بمظاهر الوجود الطبيعي من طرف آخر .

يضاف إلى ذلك أن القول بالدلالات التي تمتلكها ألفاظ النص القرآني كان - مع غيره من العوامل والأسباب - وراء انتاج مسوّغ التعددية في القراءات (الاتجاهات) القرآنية . ذلك لأن الانطلاق من «دلالات» مفتوحة وغير مفصح عنها تشخيصاً وتعيينا ، أي دون الإشارة - على المستوى ذاته - إلى مدلولاتها ، أفسح الطريق لبروز هذه «المدلولات» من موقع الوضعيات الاجتماعية المشخصة لقراء النص المعني من فقهاء ومفسرين ومؤولين وكتاب الخ . . .

ومن اللافت والطريف أن ينطلق عباس محمود العقاد من ذلك «الموقع المنهجي» ، وهو الذي كرس شطراً كبيراً من نشاطه الفكري في دراسة نماذج من

---

١) يكتب محمود العكام مقرراً ذلك ، كما يلي: «القطعي والظني في الإسلام كفيلان بتحقيق التغطية الشاملة لكل المستجدات . وسعة دلالات ألفاظ النص قادرة على استيعاب كل شيء» . (ضمن: حوار حول العلمنة - السلطة - إشكالية الديموقراطية «٢» ، أداره محمد جمال باروت ، مجلة «الحرية» ، ٢٢-٢٨ نيسان ١٩٩٠ ، العدد ٣٥٧ ، ص٤٣) .

«العبقريات» الاسلامية ، التي ظهرت متمايزة متباينة على نحو يشي بأن تعدد الأفهام المختلفة لنص واحد يدلل - بمعنى ما - على تاريخية عملية التوصيل بين المُرسِل (المُعطي) والمتلقي ؛ مما يضعنا أمام المعطى الثاني ، وهو أنه ليس ذا فائدة أن يطرح نص ما نفسه بعيداً عما سبقه وما يحيط به ، أي على نحو لا يكون فيه «السابق» حافزاً على بروز «اللاحق» . فلقد كتب عباس محمود العقاد ، منطلقاً من ذلك ومعبراً عنه :

«كيف نشأ التوحيد بعد التباس الوحدانية بالشرك . .؟ كيف ظهر الاسلام بعد عبادات لا تمهد له خطوة في الطريق . . وهذه هي المقدمات التي لا تأتي بعدها النتائج الصالحة الا بعناية الله . . .

فليست الجاهلية مقدمة للاسلام ، وليس الفساد في العالم سبباً للصلاح»[1] .

إذا كان الأمر على هذا النحو ، فإن بحثاً علميا ، بشرائطه الأولى (التي منها العقلانية والموضوعية والسببية) في النص الاسلامي نشأةً وتبلوراً وتحولا ، يصبح أمراً نافلاً وفاقداً كل جدوى . بل إن مثل هذا البحث يغدو معلّقاً ومصادراً عليه قبْلياً ، بمقتضى اللوازم «الوحْيية الإيمانية» ، كما يعلن عنها العقاد ضمناً . وينبغي - من ثم - أن يوضع بين قوسين ، تعبيراً عن فساده في هذا الحقل . ويقود العقاد تلك المصادرة إلى مطلب أكثر وضوحاً وصرامة وشمولاً ، إذ يعلن - بتأكيد قاطع - عن **حصانة الإيمان** الديني تجاه البحث العلمي ، بحيث إننا

«لا نطالَب في عصر من العصور بأن نعلق إيماننا بتفسير النظريات العلمية ، وهي لا تستقر عصراً واحداً على تفسير غير قابل للنقض أو للتعديل والتحوير»[2] .

---

١) عباس محمود العقاد: مطلع النور - كتاب الهلال ، العدد ٢١٣ - ديسمبر ١٩٦٨ ، ص٧-٨ .

٢) عباس محمود العقاد: ما يقال عن الاسلام - كتاب الهلال ، العدد ١٨٩ - ديسمبر ١٩٦٦ ، ص٢٠٢ .

أما «الحكمة» الكامنة وراء ذلك ، فتتمثل في أن

«الخطاب (القرآني) عام مطلق لكل عصر ولكل زمان»[١] .

ومن الراجح أن مثل الآيتين القرآنيتين التاليتين كانتا تقبعان في ذهن الكاتب ، حين صاغ موقفه :

«ما فرطنا في الكتاب من شيء»[٢] ؛ «هذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصيها»[٣] .

إن هتين الآيتين اللتين قد تُؤوَّلان على نحو مغاير لما هو مطروح في سياقهما الآن (وسنبين ذلك في موضع لاحق) ، لا بد - إذا قيدتا إلى نتيجتهما النهائية - أن تضعانا أمام المصادرة المبدئية للأصولوية (السلفوية) ، وهي : الأسلاف لم يتركوا شيئاً للأخلاف! وبذلك ، يتعين على **الباحث** أن يعلق بحثه في السياقات الاجتماعية والتاريخية والتراثية للنص الديني المعني ، ليحصره في اتجاه رصد بنية هذا النص رصداً بنيانياً Structuralistic، أي رصداً يُلَح فيه على أخذ الفاظ النص والمعاني المستنبطة منه بعيداً عن سياقاتها الاجتماعية والتاريخية والتراثية . وجدير بالتبصر أن المسألة المقدمة هنا أصولويا ، لا تتعلق بصيغة من صيغ الثنائية الدينية - المعرفية ، التي قد تقر بوجود الحقل المعرفي الى جانب الحقل الديني بشكل متكافىء أو قريباً منه ، على النمط الذي نواجهه ، مثلاً ، في بعض مراحل التاريخ الفكري العربي تحت عبارة «الحقيقتين» . إنها الموقف الذي يتعلق بالنظر إلى «الحقيقة الدينية» بمثابتها الـ حقيقة ذاتها ، التي تختزل - في شخصها - الوجود دفعة واحدة . وعلى النقيض من ذلك ، يُقدَّم الموقف المعرفي (العقلي) من حيث هو وضعية يمكن دحضها بوضعية أخرى ، بحيث يمكن أن يؤدي الأمر - في نهاية المطاف - الى تعليق البحث المعرفي والمصادرة على نتائجه المحتملة : إن

---

١) المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة ، ص١٩٩ .

٢) القرآن - سورة الأنعام / ٣٨ .

٣) القرآن - سورة الكهف / ٤٩ .

الحقل الديني يفصح عن نفسه بصيغة **المطلق اطلاقا** ، بعيداً عن احتمال اختراقه وضبطه وتقعيده عبر النسبي ؛ في حين يبرز الحقل المعرفي تجسيداً **للنسبي إطلاقا** ، بعيداً عن اختراقه وضبطه وتقعيده عبر المطلق .

واذا تتبعنا المسألة المعنية بخواتيمها المنطقية ، استبان لنا أن ذلك الطرح يتضمن إلزاماً بالإقرار بعلاقة بين الطرفين المتقاطبين ، المعرفي والديني ، تتحدد بأنها **ملزمة من جانب واحد** . فإذا كان النسبي إطلاقاً يستمد مصداقيته وحقل نشاطه من أنه **لا** يتعارض **ولا يجوز** أن يتعارض مع المطلق اطلاقاً ، فإن هذا الأخير يستمد مصداقيته وحقل نشاطه من ذاته وحده بصفة كونه بنية مغلقة غير مشروطة بالتعارض أو بالتوافق مع ذاك (النسبي إطلاقاً) .



إن بحثاً **نقديا** ، **بالحد الادنى** ، في تاريخ الدين - ومن ضمنه تاريخ الاسلام الباكر - لا يمكنه من حيث هو ، أي **بما هو** نقدي ، أن يذعن لتلك المصادرة الميتافيزيقية . بل لعلنا نقول ، إن هذه الأخيرة هي نفسها مدعوة إلى أن تخضع لذلك البحث ، بقدر ما يخضع ، هو ذاته ايضا ، للشروط التي تؤسس له معرفياً (إبستيمولوجياً) . وفي هذه الحال ، يبرز السؤال المركب التالي : ما هي الشروط الاجتماعية والتاريخية والتراثية ، التي كمنت وراء نشوء الحقل الديني واستمراريته ، والتي اخترقت نُسجه ، وأسهمت في صوغه في كيفيات وأنساق متنوعة ، رغم ما يواشج بينها من نواظم مشتركة؟ ثم ، ما هي أوجه ومسلتزمات التأسيس المعرفي لهذا الحقل عامةً ، وعلى نحو نسقي خاص؟ إن البحث عن إجابة أو عن إجابات على ذلك السؤال المركب من العبث ألا يضع في اعتباره - ضمناً - مطلب البحث في **موقع** هذا الحقل من المشروعية الاجتماعية والتاريخية والتراثية ، ومن المصداقية المعرفية ، وبالتالي من عملية التجادل بين هتين الأخيرتين ؛ مع الإضافة الدّالة ، وهي أن نصوصاً قرآنية وحديثية تعلن ، بطريقتها

الدينية ، ان النص الاسلامي الأول أتى استمراراً لما سبقه من نصوص دينية وغيرها وامتداداً لها ، وكذلك ارتقاء بها إلى مستوى اعلى[1] .

على ذلك النحو المفتوح من طرح المسألة ، يغدو محتملاً أن تتاح إمكانات الضبط الاجتماعي والتاريخي والتراثي للحقل الديني ، مكتوباً كان أم شفهياً أم مرسوماً أم مشعوراً أم محفوراً الخ . . . ، بحيث نتبين فيه ـ على نحو أو آخر ـ ما يجعله حائزاً على «مشروعية اجتماعية وتاريخية وتراثية» معينة ، تسمح له بالفعل البشري وبالاستمرار التاريخي والتراثي ؛ كما تضع يدنا على المداخل **الخصوصية الضيقة** ، التي من شأنها أن تقود إلى الكشف عن موقعه المتعالي من

---

١) نورد ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ بعض الألفاظ والأفكار ، التي تبناها الاسلام المحمدي من العصر السابق عليه (الجاهلية ، بتعبير جمع غفير من كتاب السيرة والمؤرخين الاسلاميين) ، ولكن بعد إدماجها في معجميته الاعتقادية الخاصة . والمصدر الذي نستقي منه ذلك هو (الأوائل لأبي هلال العسكري ـ اختار نصوصاً منه وقدم لها وعلق عليها محمد المصري ، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي ، دمشق ١٩٨٤ ، ص٧٣-٧٩ ، ٨٣-٨٦ ، ١٢٧-١٢٩) . أما الألفاظ والأفكار المعنية فهي التالية: القرآن ، والسورة ، والآية ، والتيمم ، والفسق ، وتحريم الخمر ، وقطع يد السارق (إقرار الحدّ) ، وتحريم القمار . وبامكان الباحث المدقق أن يسير بتلك القائمة إلى مدى بعيد ، حيث يدرج فيها ـ من موقع مصادر اسلامية مختلفة ـ الحج ، والاغتسال (الوضوء) ، والصلاة الى القبلة (مكة والقدس) ، وصوم عاشوراء ، والدعاء ، والايمان بالله الواحد ، والختان ، وحفّ الشارب مع ترك اللحية ، والايمان بالشياطين والجان ، والايمان باليوم الآخر وبالحساب ، الخ . .

ولكننا إذ نورد ما نورد من تلك الأمثلة المحدّدة على تبني الاسلام من سابقيه المتحدرين من التاريخ العربي ومن راهنه العربي ، وكذلك من سابقه العالمي وراهنه العالمي ، فإننا ـ في ذلك ـ لا نخرج عن الإقرار الضروري بأن الإسلام المعني لم يجسد بنية تلفيقية (موزاييكية) فاقدة للأصالة (أي الهوية الذاتية والخصوصية التاريخية) . وسيظهر لاحقاً أننا نفهم ذلك من موقع ما نطلق عليه منهجياً: جدلية الداخل والخارج ، وجدلية السابق واللاحق ، وجدلية التواصل والتفاصل . ولعلنا نتمكن ـ في ضوء ذلك ـ من تفحص القصور المعرفي فيما طرحه العقاد والمدرسة التي ينحو نحوها .

«المصداقية المعرفية البشرية»[1] والمتعالي عليها ، بحيث نخترق النسق الذهني الذي يتحدر عنه ويمتح منه ، وهو نسق «النظم العقيدية المغلقة» مقابل نسق «النظم المعرفية المفتوحة» .

لعلنا نشير ، أخيراً ، إلى أن ذلك «النمط الديني» من فهم الحقل الديني ، يمثل **واحداً** من احتمالات مفتوحة لقراءات متعددة لهذا الأخير . وإذا كنا ركزنا عليه فيما سبق ، فإنما لاعتبارين اثنين ؛ واحد نظري ، يكمن في أن هذا النمط من الفهم الديني للدين ، الذي يجد مبتداه في «الوحي الإلهي» القادر دائماً على التدخل المباشر في الكليات والجزئيات الكونية ، بعيداً عما يلجأ إليه عادة كتاب إسلاميون من تمييز بين «العلل البعيدة» و «العلل القريبة» ، هو الذي **هيمن في الفكر** الديني الإسلامي الباكر وفي مراحله اللاحقة حتى الآن ؛ وواحد نفعي اجتماعي ، يتمثل في أن ما سنطلق عليه لاحقاً مصطلح «الاسلام الشعبي» ، انطلق - عموماً - من ذلك النمط هو أيضاً ، ولكنْ عبر صيغ وأشكال مخترقة مما لا يحصى من التصورات والتقاليد الشعبية (الفولكلورية) والاسطورية والسحرية والطوطمية الخ . . . وهذا يعني ان النمط المذكور وإن شغل حيزاً كبيراً مهيمناً في الحقل الديني الاسلامي ، إلا أنه يبقى واحداً من احتمالات أخرى لقراءات أخرى للإسلام عموماً ، وللنص الاسلامي الأول (القرآني الحديثي) على نحو خاص .

---

١) يستخدم محمد اركون مصطلحيْ «الحقيقة السوسيولوجية» - ص ٩٧ - و«الصحيح سوسيولوجياً» - ص ١٢٥ - من كتابه (تاريخية الفكر العربي - ترجمة هاشم صالح ، منشورات مركز الإنماء القومي ، بيروت ١٩٨٦) ، للتعبير عما أطلقنا عليه مصطلح «المشروعية الاجتماعية والتاريخية والتراثية» لـ«الحقل الديني» . وفي رأينا أن الباحث المذكور لما كان يرى أن مصطلحه المعني يعبر عن الوعي «الخاطىء تماماً من الناحية المعرفية والابستيمولوجية - ص١٢٥ من المرجع السابق» ، فإن إطلاق لفظة «الحقيقة» على الحقل المعني قد يثير التباساً معرفياً وايديولوجياً والتباساً آخر يتصل بالعلاقة بين المعرفي والايديولوجي؛ خصوصاً إذا وضعنا في الحسبان أن ذلك الاستخدام للفظة المذكورة قد يلتقي ويتقاطع ، ظاهرياً لفظياً ، مع مصطلح «نظرية الحقيقتين - الفلسفية والشرعية» ، الذي شاع في بعض مراحل التطور الفكري العربي الاسلامي .

٣

باتجاه الموقف المحوري

من الأهمية بمكان ، وقد خلّفنا وراءنا الجزء الثالث من «مشروع الرؤية الجديدة» الذي حمل عنوان «من يهوه الى الله» وعالجنا فيه ما رأيناه أساساً ورئيساً في التاريخ الشرقي العربي لليهودية والمسيحية حتى مرحلة قريبة من نشوء الاسلام ، أن نشير إلى أن تلك المعالجة عبّدت لنا الطريق - بقدْر أولي - للدخول في هذا الجزء الرابع من مشروعنا . ولعلنا نعلن أن المعالجة المذكورة تفضي إلى أن البحث في الاسلام الباكر نشأة وتأسيساً إذ يجد نفسه مشروطاً بالمرور عبر الطريق «الشرعي الممكن» إلى المرحلة التاريخية المطابقة له (أي للاسلام) ، فإنه لا بد أن يتعرض لهذا الطريق» نفسه ،الذي هو التأريخ للتاريخ الاسلامي العربي الباكر عموماً ، ولـ «السيرة النبوية» على نحو خاص . وقمين بنا أن نشير إلى أن الطريق ، المعني هنا والذي من شأنه إنْ سلكناه أن يقودنا إلى عالم «النبوة المحمدية» الرحب ، بنصّه القرآني الحديثي وبسيرة حياة صاحبه وإنجازه ، يستحث الباحث المؤرخ على طرح أسئلة ومسائل تتصل بمصداقيته التاريخية التوثيقية . وهذا ، بدوره ، يقتضي محاولة تسليط الضوء على الإواليات الكبرى التي كمنت وراء الاتجاهات الأساسية لانجاز «السيرة النبوية» ، كما قدمها كتابها ومصنفوها . ههنا وعلى هذا النحو ، نواجه وضعية مركبة معقدة لا بد من تفكيكها وتحليلها ، كي تتاح لنا إمكانية البحث الأولي في عالم «النبوة المحمدية» المعني ، بمفاصله الرئيسة (النص القرآني ،

والنص الحديثي ، والنص السيري) ، بما في ذلك العوامل والحوافز التاريخية القريبة من الاسلام والتي قبعت وراء نشوئه ، كحدث تاريخي بارز . وسوف نلاحظ أن هذه الوضعية تغدو أكثر تعقيداً واتساعاً واحتياجاً للبحث والتدقيق ، حين ينسحب حقل البحث على «الفكر الاسلامي» و «الإسلاميات» عامة . وفي هذه ا لحال ، سنجد أنفسنا مدعوين إلى تعميق رؤيتنا لـ «حقل البحث» نفسه ، الذي عانى من إهمال شنيع على أيدي من هيمن في الدراسات الإسلامية عرباً وأجانب . وقد أشار محمد اركون إلى جوانب هامة طالها هذا الإهمال في الدراسات المذكورة ، يذكرها كما يلي :

«١ - الممارسة أو التعبير الشفهي للإسلام ، خصوصاً عند الشعوب التي ليس لها كتابة مثل البربر والأفارقة ، وبشكل عام ، الجماهير الشعبية .

٢ - إهمال المُعاش غير المكتوب وغير المُقال حتى عند هؤلاء الذين يستطيعون أن يكتبوا .

٣ - إهمال المعاش المكتوب لكن المحكي . . .

٤ - إهمال المؤلفات والكتابات المتعلقة بالاسلام ، المنظور إليه بأنه (غير نموذجي أو تمثيلي non représentatif) . هكذا تستمر الكثرة الساحقة من علماء الاسلاميات بالاهتمام فقط . . . بإسلام الاغلبية المدعو (ارثوذوكسي ، السني) ، الذي هو في الحقيقة ليس إلا تنظيراً دوغمائيا ، جاء فيما بعد . . .

٥ - إهمال الأنظمة السيميائية غير اللغوية ، التي تشكل الحقل الديني أو المرتبطة به من مثل : الميثولوجيات والشعائر والموسيقى وتنظيم الزمان . . .»[١] .

ان التصدي للبحث في الاسلام - نشأة وتأسيسا - يقتضي امتلاك الأدوات المعرفية والتعامل بها ومعها على نحو جدلي تاريخي مرن يضيء الحدثَ موضوعَ

---

١) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الاسلامي - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٥٢-٥٣ .

البحث ، كما يفسح الطريق واسعة أمام تدقيق تلك الأدوات وتصويبها وتعميقها وتطويرها من موقع الحدث المذكور . يضاف إلى ذلك أن انطلاقاً من هذا ا لطراز المنهجي من شأنه أن يبصرنا بالمصاعب والمخاطر والحساسيات ، التي تحيط بالبحث في الاسلام الباكر ، وتخترقه معرفياً وايديولوجياً (وقد حاولنا فيما سبق تسليط ضوء أولي على ذلك) . ولا سبيل ، هنا ، إلى الظن بأننا نبدأ من «صفر» ، أي من قطيعة معرفية تامة مع ذلك المُنجز . إن زعماً مثل هذا من شأنه أن يولد أوهاماً كبيرة ، يمكنها أن تحدث خللاً معرفياً في ذهن الباحث ، هذا الخلل الذي يقود ، بدوره ، إلى إعاقة عملية إنتاجه العلمي ذاتها . وإذا كنا نوجه نقداً أولياً ومبدئياً للانتاج التأريخي في التاريخ العربي الاسلامي[1] ، فإن ذلك لن يثنينا عن محاولة تبيّن واكتشاف عناصر هامة ـ بالاعتبار المعرفي التأريخي ـ في نسيج ذلك الإنتاج المركب والواسع . وإذا كنا ، كذلك ، نعلن هذا الأمر ، فإنما نعلنه في سياق إنجازه ، بحيث تبدو جدلية التواصل والتفاصل ـ هنا ـ ذات مصداقية معرفية مفتوحة .

وسوف نسير في بحثنا هذا من موقع التمييز النسبي بين نسقين ذهنيين إثنين ، أتينا على ذكرهما وعلى نسبية العلاقة بينهما . أما النسق الأول فهو «الأصل الاسلامي» ممثلاً بـ «السيرة المحمدية» ، التي أفصحت عن نفسها عبر ثلاثة تجليات كبرى . وقد تمثلت هذه التجليات في شخصية محمد ما قبل الدعوة وما بعدها مأخوذةً بمثابتها بؤرة مركزية ذاتية وموضوعية تكثفت فيها سماته الخاصة وسمات عصره واتجاهاته الصغرى والكبرى **أولاً** ، وفي النص القرآني مأخوذاً في سياق تبلوره واكتماله بمثابة بنية ذهنية برزت «منَّجمةً» ، أي محقَّبةً ومشخصة زماناً ومكاناً **ثانياً** ، وفي النص الحديثي في ضوء كونه تقاطعاً متمِّماً ومعقّباً وشارحاً لذينك التجليين السابقين **ثالثاً** . أما النسق الذهني الثاني

---

١) إضافة إلى ما قدمناه في الفقرتين السابقتين من نقد للتصور السلفوي حول «التاريخ الاسلامي» والتاريخ العام ، نحيل إلى الفصل الأول من الباب الثاني ، حيث نتابع القيام بنقد التصور التأريخي لدى مؤرخي السيرة .

فيتجسد في «الفرع الاسلامي» بصيغة ما برز لاحقاً كإرهاصات فكرية تبلورت ، شيئاً فشيئا ، لتكوّن المحاور الفكرية الأولى وما بعدها في المجتمع العربي الاسلامي الجديد ، المتنامي عمقاً وسطحاً .

وإذا كنا حددنا عناصر النسق الذهني الأول ، موضوع البحث ، بتلك الثلاثة المأتي عليها ، فإن بحثنا فيها لن ينظر إليها متجاورة ومتتاخمة ، بحيث تأتي معالجة الواحد منها عقب الآخر أو بموازاته وفي ضوء تصور خطي مستقيم ذي بعد واحد . ذلك لأن بحثاً من هذا النمط ليس بوسعه أن يتحاشى النظر إلى العناصر المعنية على أنها بنيات ثلاث متمايزة ، بالدرجة الأولى ومن حيث الأساس ، إنْ لم تكن مغلقة حيال بعضها ، أو على أن الانتقال من الواحدة إلى الأخرى هو انتقال من أدنى إلى أعلى . فنحن دون أن نتخلى عن الإقرار بحدود نسبية من التمايز بين تلك العناصر الثلاثة (شخصية محمد ، والنص القرآني ، والنص الحديثي ، في اطارها المضبوط آنفاً) ، سنجد ضرورة النظر إليها ، بالدرجة الأولى وفي أساس الموقف ، من حيث هي ثلاثة أوجه لبنية واحدة ، تفصح عن نفسها ضمن حركة مركبة ذات بعد دائري ولولبي ومستقيم ، في آن . نضيف إلى ذلك أن نسبية العلاقة بين النسقين السابقيْ الذكر تكمن في النظر إلى الواحد منهما على أنه فرع وأصل ، في وقت واحد . وإذا كنا سنأتي على ذلك في الجزء التالي من «مشروع الرؤية» ، فإنه يكفي ، الآن ، القول بأن النظر إلى النسقين المعْنيين من موقع الوضعيتين أو الوضعيات الاجتماعية المشخصة ، التي انطلقا منها تاريخياً واجتماعياً ، يفضي إلى تبيّنهما كأصلين يمتلكان من «الأصلية» ما تملكه تلك الوضعيات . وهذا ، بدوره ، يضعنا وجهاً لوجه أمام جدلية الفكر والواقع والنص والواقع ؛ إضافة إلى جدلية التواصل والتفاصل ، التي بمقتضاها يبرز كل من النسقين المذكورين متفاصلاً مع ما سبقه ، ومن ثم مُتمحوراً حول ماهيته النوعية ، التي تجعل منه ماهو عليه لأنه أصل ذاته . ولكننا حين ننظر إليهما في سياق تواصلهما مع ماسبقهما ، أي مع «مصادرهما» التاريخية ، فإن هذه المصادر تصبح هي «الأصل» ، ليغدو كل من ذينك النسقين فرعاً بالقياس إلى هذا الأخير .

نهاية وبداية،

أو الإسلام الباكر في سياقه التاريخي

الفصل الأول:

من «الجاهلية» إلى «الاسلام»:
مرحلة انتقالية مركبة

١

الإسلام استمرار لـ «الجاهلية» وقطيعة معها

آ ـ لعل ما يواجهنا على صعيد التحول من تاريخ «ما قبل الاسلام» إلى «التاريخ الاسلامي» يمثل ـ حتى الآن ـ واحدة من المسائل الكبرى العويصة ، في البحث المعني هنا . وجدير بالاهتمام المنهجي أن ذلك الأخير (أي الاسلام) يمكن أن يفصح عن خصائصه وسماته أو عن بعضها ، حين يوضع في سياقه من السابق ، سابقه ، ومن راهنه آنذاك في القرن السابع . وإذا ما انتُهك هذا السياق ، غدا الأمر في حدود مطلقات تتمنع على البحث التاريخي المشخص .

ونود الاشارة إلى أن من مقاصد هذا المبحث أن نوضح ـ على نحو أولي ومكثف ـ كيف يمكن أن تحول وجهة النظر الإطلاقية هذه دون إنجاز البحث التأريخي المذكور ، وذلك عبر استبعادها العلاقات القائمة ـ على نحو بنيوي ـ

ما بين السابق واللاّحق ، أيّ سابق وأي لاحق . ولعل عباس محمود العقاد يمثل واحداً من كبار من تناولوا هذه المسألة من وجهة النظر تلك . وقد كنا واجهناه في موضع آخر سابق من موقع الرأي التالي المأتي عليه في حينه :

«كيف نشأ التوحيد بعد التباس الوحدانية بالشرك . .؟ كيف ظهر الاسلام بعد عبادات لا تمهد له خطوة في الطريق . . وهذه هي المقدمات التي لا تأتي بعدها النتائج الصالحة إلا بعناية الله . . فليست الجاهلية مقدمة للاسلام ، وليس الفساد في العالم سبباً للصلاح»[1] . وبامكان الباحث أن يتبين ، في بعض «الحديث النبوي» ، ما يدعم هذا الفهم للمسألة .ذلك لأن إحدى صيغ التصور الديني الاسلامي حول «التاريخ» تنطلق من أن «السابقين» نكثوا بعهودهم مع انبيائهم ، ففسدوا ، فهيأوا ـ على هذه الطريق ـ المجال واسعاً لـ «نزول» دين جديد يتجاوزهم ويجبّهم ، كما يتجاوز مراحله اللاحقة ويجبها ، أي يصادر على «حقيقتها» ، بالاعتبار المنطقي ؛ مما يدعوها إلى استنباط حقيقتها هذه والوعي بها من سابقها الإسلامي . يتضح ذلك في الحديث المشهور عن «خير القرون» :

«خير أمتي أهل قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم»[2] .

أما الموقف المحمدي من «الجاهلية» ، بالدلالة المعنية هنا ، فقد يبرز في الحديث التالي :

«من أحسن في الاسلام لم يؤاخذ بما عمل في الجاهلية ومن أساء في الاسلام أخذ بالأول والآخر»[3] .

وفي موقف آخر ، نواجه رأياً محمدياً ينطوي على الحالتين ، الأولى التي واجهناها ممثلةً في رأي العقاد ، والثانية النقيض . فلقد قام النبي

---

١) عباس محمود العقاد: مطلع النور ـ المعطيات المذكورة سابقاً .

٢) صحيح البخاري ـ الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٤٨ .

٣) المصدر السابق ـ الجزء الرابع ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٦٠ .

«فخطب الناس فقال لا والله ما أخشى عليكم أيها الناس إلا ما يُخرج الله لكم من زهرة الدنيا فقال رجل يا رسول الله أيأتي الخير بالشر فصمت رسول الله صلى الله عليه وسلم ساعة ثم قال كيف قلتَ قال قلتُ يا رسول الله أيأتي الخير بالشر . . . فقيل له ما شأنك تُكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يكلمك قال ورُئينا أنه يُنزل عليه فأفاق يمسح عنه الرُّحَضاء وقال ان هذا السائل (وكأنه حَمِده) فقال إنه لا يأتي الخير بالشر وان مما ينبت الربيع يقتل»[1] .

وقد تتضمن تلك الازدواجية في الشاهد السابق نزوعاً يفضي إما إلى الاعتماد بدخول يد التحريف إليه ، وإما إلى أنه (أي الشاهد ـ النص) يمثل مرحلتين أو لحظتين في حياة محمد ضُبطتا فيه ، على هذا النحو . ونحن نميل إلى هذا الترجيح ، خصوصاً وأننا نواجه قولاً آخر لمحمد يدعمه على نحو واضح وصريح ، وذلك حيث لا يرى في «الجاهلية» ـ على الأقل القريبة من الاسلام ـ حالة من «الجهالة» المنافية للاسلام :

«فخياركم في الجاهلية خياركم في الاسلام»[2] .

وعلى هذا الاساس ، ربما كان علينا أن نفهم الحديث المحمدي المشهور والذي مؤداه أن «الاسلام يجبّ أو يهدم ما قبله» . وقد أتى جواد علي على هذا الحديث ، الذي يورده مسلم في «صحيحه ـ باب كون الاسلام يهدم ما قبله وكذا الهجرة والحج» ، مشيراً إلى أنه (أي الحديث) لا يعني ، بالضرورة ، نفياً كلياً لما سبق الاسلام من «عصر جاهلي»[3] . ويلاحظ أن كثرة كبيرة من الكتاب المسلمين من محدّثين ومفسرين وفقهاء أخذوا الحديث المذكور بمعناه المباشر ، بحيث ظهر ذلك في اختيارهم «عام الفيل» بدايةً للتأريخ . بل إن

---

١) صحيح مسلم ـ الجزء الثالث ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٠٢ .

٢) صحيح البخاري ـ الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٠٧ .

٣) انظر: جواد علي ـ المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ، الجزء الأول ، دار العلم للملايين ببيروت ومكتبة النهضة ببغداد ، ١٩٦٨ ، ص١٠٩-١١١ .

المؤرخين (الإخباريين) نُظر إليهم بعين الازدراء ، لمحاولتهم البحث فيما قبل الاسلام ، سواء تعلق الأمر بمسائل «إيجابية» أم بأخرى «سلبية» ، في منظورهم .

«لكن لم يُهاجم أحد من المؤرخين بعنف كما هوجم ابن الكلبي . والراجح أن السبب في ذلك هو انصرافه لدراسة الاشياء التي قرر الاسلام طمسها»[1] .

وإذا ما عدنا إلى عباس محمود العقاد ، لاحظنا أنه - في رأيه المثبت سابقاً - يتناقض مع رأي النبي المرجّح ذاك أولاً ؛ إضافة إلى أنه - في النتيجة التي يصل إليها - يعلق البحث التأريخي ، ويضعه بين قوسين لصالح موقف ينتزع الحدثَ موضوعَ البحث من سياقاته الاجتماعي والتاريخي والتراثي ، ومن ثم من موقعه في جدلية السابق واللاحق ، والتواصل والتفاصل . هذا من طرف ؛ ومن طرف آخر ، يلاحظ أن ذلك الموقف يقوم على مقاربة منطقية صورية للأشياء ، بما تنطوي عليه (هذه المقاربة) من مبدأيْ «الهوية» و «عدم التناقض» . وبذلك ، يغدو الشيء إما «كاملاً بإطلاق» وإما «فاسداً بإطلاق» ، مُطاحاً - على هذه الطريق - بلحظات التحول والانتقال الخفية والمعلنة من شيء إلى آخر ومن حالة إلى أخرى . ولعلنا نتبين في هذا الطراز من التفكير الإطلاقي (ذي النزوع الإيماني كما هو واضح) موقفاً «**كسولاً مترهلا** » ، أو «**متعالياً ، أو كليهما معاً**» من الحدث موضوع بحثنا ، وهو «الانتقال من الجاهلية إلى الاسلام» . وقد نضيف إلى ذلك أن هذا المصطلح الايديولوجي الاسلاموي «الجاهلية» - وقد أتينا عليه على نحو مفصل في الجزء الثاني من مشروع الرؤية الجديدة المعنون بـ «الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى»[2] - يكثف وجهاً أساسياً من أوجه القصور

---

١) المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ١٠٩ .
ومن المعروف أن ابن الكلبي هو صاحب الكتاب المثير - على صعيده - والموسوم بـ«كتاب الأصنام» ، الذي لا يأتي فيه على ذكر الأصنام وملحقاتها ونظائرها فحسب ، بل يشير - كذلك - الى واقعة يفهم منها ان الرسول محمداً كان قبل «البعثة» على دين قومه ، وقدم الى العُزى شاةً عفراء ، كما سيأتي معنا لاحقاً .

٢) انظر كتابنا هذا ضمن (مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة ، دمشق ١٩٨٢) .

المعرفي التأريخي الكامن وراء الطراز الفكري المذكور . فالمرحلة التاريخية ، التي على مصطلح «الجاهلية» أن يغطيها ويعبر عنها ، من منظور الاتجاه الاسلاموي الذي ينطلق منه العقاد والناحون نحوه ، تتحدد من حيث هي حالة اجتماعية تتسم بـ «الجهالة والفساد» ، اللذين يقف «الصلاح» مقابلاً لهما ، على سبيل التمايز والتعارض والصراع .

إن نقداً منهجياً معرفياً وتاريخياً لذلك المصطلح من شأنه أن يظهر تهافته بمثابته تعبيراً ايديولوجياً عن فكر شكلاني (صوري) يفتقد الرؤية **«الداخلية»** المعمقة للأشياء باستئصال حركتها وعللها (على الأقل المباشرة كما يأخذ بذلك اللاهوت الاسلامي المستنير) ، وإحالتها إلى حركة وعلل خارجية عنها ومقحمة فيها[1] ، غير مميز - كما يفعل كلاميون وفقهاء اسلاميون مستنيرون - بين علل بعيدة وغير مباشرة مردها إلى الله وعلل مباشرة لكن في الأشياء وتجعل منها ما هي عليه . ومن ثم ، فإن المصادرة على الناتج المطلوب تغدو أمراً ممكناً وسهلاً وضرورياً (جبرياً) من خلال طرف يُعلَن وجوده قبْليا وعلى نحو قطعي ودون اشارة إلى ذلك التمييز ، وهو «العناية» ؛ ذلك أن هذه العناية تناط بها - في هذه الحال - مسألة حل صعوبات وشرائط البحث العلمي كافةً باللجوء إلى شطبها ، من حيث الأساس[2] .

---

١) تظهر عملية التقحم هذه ، على الصعيد التاريخي ، بإحالة المصطلح (اللفظ) المعني إلى مصدره التاريخي . فقد قال السيوطي في المزْهر: «قال ابن خالويه: ان لفظ الجاهلية إسم حدث في الإسلام للزمن الذي كان قبل البعثة» . (انظر: أحمد أمين - فجر الإسلام ، الطبعة التاسعة ١٩٦٤ ، مكتبة النهضة المصرية ، ص٥٣) .

٢) يبرز هذا الفكر الشكلاني (الصوري) ، الذي يمثله العقاد هنا ، بصيغ أخرى يروِّج لها في مرحلتنا الراهنة . وتتصدر الآن الموقف الصيغةُ التي ينتجها محمد عابد الجابري . أما هذه الأخيرة فتتجسد **بهوس لا تاريخي** حيال النظر في «الجاهلية» ، وإنْ دون الإستعانة بـ«عناية إلهية» قبْلية . فالباحث المذكور يكتب محدداً ذلك على النحو التالي: «إن جميع الأقطار العربية قد عاشت بعْدياً (العصر الجاهلي) . . وما زالت تعيشه كجزء من تاريخها الثقافي . . وقد نتج عن ذلك ما يمكن أن يعبر عنه بـ(ظاهرة الاجترار الثقافي)» . (محمد =

لكننا ، من طرفنا ، سوف نعمل على استجلاء الخطوط الأساسية والكبرى ، التي تنطوي على احتمال راجح للإفصاح عن عملية الإنتقال إياها من «الجاهلية» إلى «الاسلام» ، **من موقع النص المعلن نفسه** ؛ مع محاولة تقصي ذلك ، أيضاً ، من موقع ما يمكن إعادة بنائه في حقل «النص الغائب» و «النص المغيّب» و «النص الاحتمالي» . ونحن إذ نفعل ذلك ، فإنما نفعله بغية التدليل على أمر ذي اهمية منهجية مبدئية بالنسبة إلى بحثنا هذا ، وهو أن ما بين «النص القرآني» و «النص الجاهلي» تقوم علاقة سببية يمكن التعبير عنها بجدلية السابق واللاحق ، تلك الجدلية التي تقتضي وجود سياق ناظم لما بين المقدمات والنتائج (الخواتم) . وإذا ما تحقق لنا ذلك ، استطعنا الإسهام في ردم الخواء الماورائي (الميتافيزيقي) المعتقد وجوده ، والذي يجد الفكر الديني السلفوي فيه المصدر الرئيس والوحيد للنص القرآني ؛ وتمكّنا ـ في الوقت نفسه وربما بصيغة دقيقة ـ من ضبط الحقول الاجتماعية والتاريخية والتراثية ، التي انطلق منها ذلك النص ، وتبلور .



نواجه لدى كتاب «السيرة» والمصنفين الإسلاميين مجموعة من الأخبار والمعلومات والوقائع من مرحلة ما قبل الاسلام ، يقدمونها بوصفها مواقف ونصوصاً وآراء متحدرة من ذهنية دينية نموذجية تقوم على الأخذ بـ «البعث والحساب» في «العالم الآخر» ، ومن ثم وضمناً بـ «إله» يقاضي الناس على أعمالهم . ونلاحظ أن

= عابد الجابري: تكوين العقل العربي ـ دار الطليعة ببيروت ، ط٢ ١٩٨٥ ، ص٥٠) . أما الخلفية التي كمنت وراء ذلك ، فيحددها الكاتب بهيمنة «عصر التدوين» ، واستمراريته حتى الآن . فهو «حاضر (خط التشديد مني: ط .تيزيني) في كل ذلك بكل معطياته وصراعاته وتناقضاته الإيديولوجية . . وبتعبير آخر: إن المعطيات والصراعات والتناقضات التي عرفها عصر التدوين والتي تشكل هويته التاريخية هي المسؤولة عن تعدد الحقول الايديولوجية والنظم المعرفية في الثقافة العربية» . (المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة ، ص٧١) .

الميل الملفت في تلك المواقف والنصوص والآراء يكاد يكون كامناً ـ بصورة أساسية عموماً ـ في التحذير من «الحساب الإلهي الآتي» في «يوم الدينونة والحساب» ، ذلك اليوم الذي يُنظر إليه على أنه لا ريب فيه . ومن المثير للانتباه ، خصوصاً ، في ذلك أن الميل المذكور ذا الحضور الكثيف في الزمن السابق على محمد وفي مرحلته نفسها (تخصيصاً السنوات المكية منها) ، يقدّم من قبل أولئك على أنه **تصديق** لرسالة النبي ، **وتبشير بها** ، **وتدليل** على أنها ليست ابنة مرحلتها فحسب ، بل على أنها ـ أيضاً وعلى نحو متمِّم ـ موجودة في كتب السابقين وضمائرهم ؛ مما يجعل التساؤل التالي أمراً لا محيد عنه : كيف يمكن لهؤلاء ، في رأيهم الأخير ، أن يبقوا ـ رغم ذلك ـ متوافقين مع تصورهم اللاهوتي النبوي ، الذي كنا واجهناه ـ على نحو مرفوع إلى مستوى التنظير ـ لدى عباس محمود العقاد كواحد من الاسلامويين المعاصرين؟ كيف يمكن النظر إلى الإسلام على أنه ظاهرة فذة ووحيد نسيجه بحيث لا يخضع تجلّيه لأي سياق اجتماعي أو تاريخي أو تراثي ، والقول ـ في الوقت نفسه ـ بوجود «أدلة أو إشارات» عليه في «الجاهلية»؟

إن ذلك المركب من المسائل يدخل الاسلامويين المعنيين في تناقض صريح مُلفت بين موقفهم من «الجاهلية» وتصورهم ذاك ، مؤدياً بهم إلى انتهاك جدلية السابق واللاحق ، وعبرها كذلك جدلية الواقع والفكر . بيد أنهم ، رغم هذا ، لا يأبهون بالتناقض المذكور ، حفاظاً على مصادرتهم الإيمانية اللاتاريخية . لكننا حين نتفحص المواقف والنصوص والآراء المذكورة آنفاً ، فإننا نجد أنفسنا أمام ضرورة إعادة النظر فيها بنيةً ووظيفة ، بحيث يمكّننا ذلك من أن **نشتلّها** من أيدي كتّابها ، لنعيدها إلى سياقاتها المتحدرة منها . ونحن إذ نفعل ذلك ، فإننا نقوم بمحاولة استعادة حركتها الذاتية المعبّرة عن كونها صيغاً تبنْينت وفق علاقة النص بالواقع ، أي ـ هنا ـ وفق علاقة الدال والمدلول ، في تقاطعها مع تضايفية التواصل والتفاصل والسابق واللاحق . حينئذ ، نكون قد أسهمنا في إعادة «الروح ـ الحركة الذاتية» للمواقف والنصوص والآراء المعنية ، وفي النظر إليها على أنها مادة بحث اجتماعي وتاريخي وتراثي نقدي .

إن بحثاً تأريخياً نقدياً لمرحلة الانتقال من «الجاهلية» إلى الاسلام يستدعي ، والحال كذلك ، أن نطّرح ذاك المصطلح الأول ، الاسلاموي المركزي ، الذي بموجبه يتم النظر إلى الاسلام بمثابته المركز الذي تتمحور حوله وفيه الأبعاد الوجودية الثلاثة ، الماضي والحاضر والمستقبل . وقد نقول - وهذا من شأنه أن يثير عجب من يأخذ بالمركزية الاسلامية المعنية هنا أو ربما استنكارهم - ان النص الاسلامي **نفسه** قرآناً وحديثا ، إضافة إلى «السيرة النبوية» ، يتيح لنا ان نستنبط ما لا يتطابق مع هذه المركزية من حيث العلاقة بين الإسلام ومعطيات العصر «الجاهلي» الثقافية عموماً ، ومن ضمنها الدينية العقيدية .

إن إنجاز ذلك الأمر (المطلب) يمثل أحد الشروط الضرورية للإنخراط في غمار بحث تأريخي مؤسَّس **معرفياً** في المواقف والنصوص والآراء ، المتناثرة هنا وهناك لدى كتّاب السيرة والمصنفين الاسلاميين ، الذين أتوا على الاسلام وعلى المراحل السابقة عليه . ونرى أنه يتصل بهذا الهدف القيام بتفحص تلك الكتابات «الجاهلية» ، التي يقدمها كتاب ومؤرخون اسلاميون بصفتها تبشيراً بـ «الرسالة المحمدية» ، وتصديقاً لها . فهؤلاء يُبرزون وكأنهم يعرفون ، تماماً ، ما سيحدث في الجزيرة العربية ، وضمن مكة بالذات ، من «ظهور لنبي منتظر» ، تُحدَّد علاماته الجسمية وصفاته الدينية الخلاصية ، بل يحدد ، كذلك ، إسمه من قبلهم . وهم يفعلون ذلك على نحو يبدو فيه تحقق هذا الحدث على أنه «تحصيل حاصل» لما جرى التنبؤ به ، أو لنقل الجزم به على نحو قبْلي . وعلى هذا الطريق ، نواجه **التناقض** ، الذي أشرنا إليه في موقف أولئك الكتاب والمؤرخين من «العصر الجاهلي» . **فهم من أجل** منح «الرسالة المحمدية» طابعاً إعجازياً متفرداً يفوق التاريخ ويجبّه ، يعلنون أن هذا العصر لا يمكن أن يكون مقدمة لما بعده ، أي للاسلام ؛ إذ إن «الجاهلية ليست مقدمة للاسلام ، وإن الفساد في العالم ليس سبباً للصلاح» . **ولكنهم** ، **من طرف آخر** ، يجدون أنفسهم مسوقين باتجاه البحث أو التقرير والتسويغ بأن «البعثة» كانت مسبوقة بـ «مقدمات - بشارات» تشير إليها ، **وإن لم تكن** ذات علاقة ذاتية (بنيوية) بها .

وينبغي أن يضاف الى ذلك أن الموقف اللاتاريخي واللاتراثي المذكور من «الجاهلية» يُدخل أصحابه (وهم الذين يؤكدون على ماهو ، بالفعل ، صحيح من أن القرآن تلقفته الجموع ومن أن الناس كانوا - يدخلون في دين الله أفواجا -) في اضطراب وحرج وتشوش ، حين يجدون أنفسهم أمام مثل التساؤل التالي : هل تلقف القرآن وآمن به أناس لم يكونوا ينتمون الى «الجاهلية» ، في أساس الأمر؟ وإذا كان عليهم أن يجيبوا بالإيجاب عن هذا التساؤل ، فإن تساؤلاً آخر يغدو ، في هذا السياق ، ضرورياً ؛ وذلك هو التالي : كيف استطاع إذاً ، أولئك «الجاهليون» فهم القرآن ، على **الأقل** عموماً وإجمالاً ، لكي يدخلوا في الاسلام ، إنْ لم تكن بحوزتهم معجمية ثقافية ودينية تجعلهم يفهمون الدين الجديد ، ويتفهمونه ، ويطمحون الى تبنيه والدفاع عنه؟ وحيث يكون الأمر كذلك ، فإنه يتضح - على حد قول طه حسين - أنه

«ليس من اليسير أن نفهم أن الناس قد أعجبوا بالقرآن حين تُليت عليهم آياته ألا تكون بينهم وبينه صلة . . وليس من اليسير ان نفهم أن العرب قد قاوموا القرآن وناهضوه وجادلوا النبي فيه إلاّ أن يكونوا قد فهموه ووقفوا على أسراره ووقائعه . وليس من اليسير ، بل ليس من الممكن أن نصدق أن القرآن كان جديداً كله على العرب ، فلوكان كذلك لما فهموه ولا وعوه ولا آمن به بعضهم ولاناهضه وجادل فيه بعضهم الآخر»[1]

وقد نضيف الى ذلك ماهو معروف ، على صعيد البحث في تاريخ اللغة العربية ، من ان مُقعّديها ومفقّهيها في القرن الثالث الهجري خصوصاً لم يلجأوا - في نشاطهم هذا - الى النص القرآني ، بقدر ماتركزت أنظارهم على أعراب الصحراء ، يستقرؤنهم ويستنبطون منهم مايدلل على القواعد والنظم اللغوية ، التي كانوا في طور بلورتها . وإن واقعة مثل هذه لتدلل - ولاريب - على أن القرآن كان يخاطب ، حيث أتى ، جمهوراً ذا دراية لغوية ، سمحت له أن يتمعن في

---

١) طه حسين: في الأدب الجاهلي - ط٤ ، دار المعارف بمصر ١٩٤٧ ، ص٧٨ .

نمطيته اللغوية بنيةً ووظيفة . ويبقى - مع ذلك - صحيحاً أن المشكلات والتصورات والآفاق التي طرحها القرآن لم تكن كلها مألوفة لدى من خاطبهم من سكان المدن ، وأعراب الصحراء خصوصاً ؛ وكذلك الكثير من التركيبات اللغوية والدلالات المعنمية كانت ، هي بدورها ، مستجِّدة ، وفق واقع الحال الجديد .

ولكن مع هذا وذاك ، لعله من المرجح القوي أن القرآن - بإجماله وعمومه - مثّل بنية نصية ذات طابع نخبوي خاطبت ، بالدرجة الأولى ، سكان المدن عموماً والمثقفين منهم ، بقدر أو بآخر ، على نحو الخصوص ، أي أولئك الذين كانوا - بدرجات مختلفة - منخرطين في حركة تجارية محلية وخارجية ، ومعتبرين طرفاً في عملية النزاعات الدينية والسياسية والاجتماعية وغيرها . وقد أشار القرآن نفسه ومواقف أخرى الى ذلك ؛ مِمّا سنوليه اهتماماً ملحوظاً في مواضع لاحقة من هذا المبحث .

إن الموقف الإسلامي المركزي يبدو - على الأقل - عاجزاً عن تقصي **تاريخ** الاسلام ، في نشأته وتأسيسه ، وكذلك في تطوراته اللاحقة . ويلاحظ أن ذلك الموقف كلّف الكثير . فلقد ترتب عليه النظر الى «الجاهلية» و«الإسلام» بمثابتهما «الأسود» و «الأبيض» بإطلاق . وإذا ماتبين أن في الحقل الأول خطوطاً رمادية أو غير موغلة في السواد ، فإنه يغدو - بحسب هذا المنطوق اللاتاريخي واللاتراثي - لازماً لزوماً قطعياً أن نرى ذلك من حيث هو إشارة الى «الأبيض - الاسلام» وتبشير به ، **وليس مقدمة تاريخية إليه**[1]

---

1) على هذا النحو ، نُظر إلى التاريخ ما قبل الإسلامي من زاوية إسلامية تتمثل بؤرتها في التصديق بشخص محمد الرسول وما يتصل به ، من قريب أو بعيد . أما ذلك التاريخ **نفسه** فأهُمل؛ كما أدين من يهتم به بعيداً عن تلك الزاوية(وقد اشرنا إلى ذلك آنفاً) .وقد لاحظ جواد علي هذه الوضعية ، في تأريخه للتاريخ المعني (ما قبل الإسلامي) ، فكتب معلناً أنه «تعرضت كتب السيرة والمغازي لأخبار الجاهلية بقدر ما كان للجاهلية صلة بتاريخ الرسول» . (جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام - الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٧٢) .

ومن الملاحظ أن تلك المصادرة الإيمانية القبْلية لقيت قبولاً واسعاً في أوساط واسعة من الفقهاء، والإسلاميين عموماً؛ كما لقيت تطبيقاً لها في الحقول التي امتدت إليها أنظار هؤلاء، حيث كان الامر ممكناً، على نحو من الانحاء. ومن هنا، يمكن أن نلاحظ - على سبيل المثال - أن

«البحث عن الشعر الجاهلي الذي أوجدته دواعي علم التفسير جعل من دراسة هذا الشعر (علماً مساعداً للدين)»، على حد قول غودفروا ديمونبين[1]

ويتساءل بلاشير، في سياق حديثه عن موقف الإسلام من الوثنية «الجاهلية»:

«كيف يكون الحال غير ذلك؟ ألم يكن من أهداف الاسلام القضاء على الوثنية؟ أليست الإشارات الى أديان العرب في الشعر الجاهلي نادرة؟ أليس عجيباً ألا تلوح المسيحية من خلال هذا الشعر إلا قليلا؟ وكيف يبدو لنا هؤلاء الشعراء القدامى؟ إنهم يبدون كجماعة يدينون بالتوحيد، وهم على علم تام بالدين الاسلامي وقصص القرآن، حتى إذا رأيناهم يتكلمون كالمسلمين، ويتصرفون تصرف الوحدانيين المتزمتين صعب علينا عندئذ التسليم بصحة الآثار المنسوبة إليهم»[2].

وعلى هذا، تبرز المهمة، التي نعمل على إنجازها هنا، بمثابتها عملية معقدة، على نحو استثنائي. وإذا كنا نضع في حسباننا، مسبقاً وفي ضوء تلك المعطيات، احتمال التخلي عن الكثير أو القليل من مطامح الوصول الى العصر السابق على الاسلام (الجاهلية، بالتعبير الايديولوجي التسويغي بسبب ما أحدثه الاسلامويون لاحقاً (ربما بدءاً من القرن الهجري الأول) على هذا الصعيد، فإن التفريط بالبحث في هذا العصر باسم ذلك المسوغ أمر لم يعد قادراً على الصمود

---

1) ضمن: ر. بلاشير - تاريخ الأدب العربي، المجلد الأول، المعطيات المذكورة سابقاً، ص٢٠٩.

2) المرجع السابق ذاته مع معطياته المذكورة - ص٢٠٥-٢٠٦.

أمام مايستجد في حقل الدراسات الاسلامية والعربية . وهذا ينطوي على مطلب البقاء في حالة من الحذر النقدي الشديد حيال البحث في المسألة المعنية ، حتى وإن ترتب على ذلك أن تبقى مجموعة من القضايا على هذا الصعيد معلقة ، أو مفتوحة ، أو مُشكَلة .



ب ـ يلاحظ الباحث المؤرخ ـ من موقع المادة التاريخية التي يتعامل معها والمقدَّمة في أعمال المؤلفين الاسلاميين مثل كتاب السيرة والمؤرخين ـ ظاهرة تبرز بوضوح متزايد ، وهي أن «المثقفين» الذين برزوا في «الجاهلية الثانية» ، كانوا قد برزوا كشعراء أو حكماء أو كهان او رهبان وقسس أو مصلحين أو زعماء قبائل ، وغير ذلك مما يندرج في هذا الحقل ؛ مكوّنين ـ بذلك ـ خزاناً فكريا لايمكن تجاوزه من قبل أي تحرك ايديولوجي ينطلق من المنطقة . ويضاف الى ذلك أن العوامل الخارجية ، التي أسهمت في تكريس تلك الظاهرة وبلورتها ، تمثلت في التأثيرات الفكرية التي تحددت من مواقع التخوم العربية ، كالفارسية والبيزنطية والهلينية ، تلك التأثيرات التي كان عليها ، حيث دخلت الحقل العربي ، ان تندغم في البنية الذهنية العربية القائمة في حينه ، لتغدو وجهاً من أوجه تعبيراتها ؛ مع الاشارة الضرورية الى أن الاسلام ونبيّه لايمكن النظر اليهما على أنهما مجرد تحصيل حاصل لذلك المخزون ولتلك التأثيرات الفكرية .

إن مانبتغي الإعلان عنه ، في هذا السياق وعبر تمحيص وفحص ذلك المخزون وتلك التأثيرات المذكورة بحدود الأدوات المعرفية المتاحة ، يكمن ـ أساساً ـ في النظر الى الإسلام الباكر عموماً وإلى شخصية مؤسسه بصورة مخصصة ، على أنهما وإنْ مثّلا وضعية جديدة نوعياً في التاريخ العربي والعالمي الايديولوجي (الذهني) ، فإنهما ـ في ذلك ـ لم يخرجا عن جدلية التواصل التراثي والتفاصل التاريخي . وجدير بالقول أنه ، بموجب هذه الأخيرة ، يتحول ذينك الركنان (الإسلام الباكر مع مؤسسه) الى أحجية دينية في حال انتزاعهما من إطار عصرهما والعصر أو العصور السابقة عليهما ، وكذلك في حال الإطاحة بالخصوصية التاريخية النوعية لهما ، بالقياس الى ما سبقهما من أحداث وشخصيات . ولعل أمرين إثنين يبرزان ، هنا ، على نحو خاص ، ليغطيا حيزاً هاماً من حقل البحث في الاسلام الباكر . **الأمر الأول** يتمثل فيما أعلنّاه ، في ثنايا البحث حتى الآن ، من أن ارتباط (تواصل) الاسلام بما سبقه في المنطقة العربية يمكن التدليل عليه بعد التحرر من عبء المصطلح الاسلاموي «الجاهلية» ومن أعباء أخرى ، وذلك عبر توجيه نقد تاريخي واجتماعي له (ولها) ، من شأنه

أن يُفضي الى تبيّن العلاقة بين مرحلة نشوء الاسلام واضائتها في القرن السابع، وبين المراحل المتحدرة خصوصا من العصرين الأخيرين السابقين عليه واللذين يعتبران ـ لدى جمع من المؤرخين الاسلاميين وغيرهم ـ زمن «الجاهلية الثانية». أما **الأمر الثاني** فيفصح عن نفسه بصيغة المعطى المحوري التالي، وهو ان تصورات الآخرة والبعث والحساب والإله الخالق الكبير الذي ينذر بجهنم ويجزي بالجنة، كانت ذات حضور مرموق في الفكر العربي الديني ماقبل الإسلامي كما في بواكير الفكر العربي الاسلامي (المحمدي). ومن ثم، فإن وجود «الشفعاء» عند الله كان كثيفا وبصيغ متعددة، كالأصنام والأوثان والصور والرموز والملائكة والقديسين (كهنة وقسّيسين الخ. .). وهذا يتضمن القول بنفي الاعتقاد الشائع بأن مكة ـ عشية ظهور الاسلام ـ كانت ترسانة وثنية. ف «الله» كإله خالق وباعث « يوم القيامة» كان موجودا، إنما الى جانب أولئك «الشفعاء»، الذين قال عنهم أصحابهم:

«مانعبدهم إلا ليقربونا الى الله زلفى»[1]

مع الاشارة الى وجود مظاهر وثنية خالصة لدى أوساط مكية وغير مكية (لدى البدو مثلاً)[2].

وإذا كنا أقررنا بحضور ذلك التصور حول «الآخرة والبعث الخ. .» في المراحل السابقة على الإسلام، إلا أنه ينبغي إضافة أن هذا التصور بدأ يكتسب مع بواكير ذلك الأخير (أي الاسلام) أبعاداً ودلالات اجتماعية وسياسية ودينية جديدة، بقدر أو بآخر. ومن الأهمية بمكان الترجيح بأن ثاني الأمرين المذكورين آنفاً يقدم ـ ضمن المسائل التي أحاطت به ـ شاهداً ودليلاً على أوّلهما. وبهذا

---

١) القرآن ـ سورة الزمر /٣.

٢) انظر حول ذلك في الفصل الثاني التالي بعنوان «المقدس بين الوثني والتوحيدي من موقع المهمات التاريخية المكية الجزيرية».

المعنى ، يكتسب الأمر الثاني أهمية خاصة ليس بالنسبة للبحث في التاريخ الاسلامي [1] الباكر فحسب ، بل كذلك بالنسبة للبحث في التاريخ ماقبل الاسلامي ولعملية تقصي الاسهام البارز ، الذي قدمه هذا الأخير في صوغ ذاك ، وفق جدلية السابق واللاحق المنوه بها آنفاً .

فنحن نضع يدنا على نصوص وآراء ومواقف من مرحلة ماقبل الاسلام ، لعلها تقودنا الى مانحن في سبيل التدليل عليه - على ماهو عليه الأمر من اضطراب ومبالغة أو تزوير في بعضها - . وسوف نلاحظ أن بروز هذه النصوص والآراء والمواقف في مكة ، وفي الحجاز عموماً ، اقترن بازدهار نسبي لما أطلق عليه تعبير «الحنيفية» . أما على صعيد هذه الأخيرة - وهنا تكمن مسالة دقيقة - فلعل الاحتمال كبير بأننا لن نكون قادرين على تقصي سماتها وآفاقها ، إن نظرنا إليها منفصلة عن دينيْ المسيحية واليهودية ، اللذين سنلاحظ حضورهما في مكة والمدينة خصوصا ، وفي الحجاز على نحو العموم . بل لعلنا نرى أكثر من ذلك ، إذ نشير الى أن الاستحالة المذكورة في تكوين صورة أولية حول الحنيفية و(غيرها كالدهرية) ، تبرز - كذلك - حيث نهمل البحث في احتمالات وجود علاقات بينها من طرف ، وبين بعض الاتجاهات الدينية والفلسفية المتحدرة من بلاد الروم وفارس ، في حينه ، من طرف آخر .

كما أننا - بالمقابل ومن موقع آخر - نواجه احتمالاً قوياً للإخفاق في تحقيق تلك المهمة ، إذا ما بحثنا في الظاهرة المذكورة (الحنيفية) بمثابتها تياراً أو فرقة دينية ذات كيان متميز ومستقل عن ذينك الدينيين ، منذ بدء تكونها والإعلان عن نفسها . نحن ، إذاً ، أمام مهمة مركبة معقدة ، ومفتوحة في الوقت نفسه ، تتمثل في العمل على تفكيك البنية الدينية والفكرية العامة ، التي نواجهها عشية الإعلان عن الوليد الجديد (الاسلام) في الجزيرة العربية . ذلك لأن مثل هذا الإنجاز من شأنه الاسهام في تحديد وضبط العناصر الدينية والفكرية ، التي واجهها محمد ، وانطلق منها سلباً أو ايجاباً أو مابينهما باتجاه تأسيس دينه .

بيد أننا في هذا وذاك وذلك ، سنعمل باتجاه الكشف الأولي الضروري عن العلاقات الاجتماعية الخفية او الصريحة ، التي كمنت وراء تلك اللحظات

الكبرى من البحث النظري ، واخترقتها ، وأسهمت في صوغها ؛ دون أن نفرط بالاستقلالية النسبية لتلك الاخيرة وبخصوصيتها ، التي جعلت منها ماكانت عليه . وبعبارة أخرى ، سوف يتعين علينا أن نواجه وهْماً ، كنا قد واجهناه سابقاً بصيغة منهجية ، وهو الإعتقاد بأن اللاحق - ممثلاً بالفكر الاسلامي - استمد مسوغاته البنيوية والوظيفية مما سبقه من ظاهرات فكرية ودينية ، قبل ان يكون قد استمدها من وضعيته أو وضعياته الإجتماعية المشخصة . وإذا انطلقنا من هذا الوهم المنهجي ، لدى بحثنا في العلاقة التي قامت بين الاسلام الباكر وماسبقه من ظاهرات دينية وفكرية وغيرها ، فإننا - حالئذ - سنصل إلى أن مهمتنا ، التي نضعها على عاتقنا فيما يلي ، تكمن - أولاً وأخيراً - في اكتشاف جسور التواصل المباشرة بين ذينك الطرفين . وحيث يكون الأمر على هذا النحو ، فإننا نكون قد فرطنا بالطرف المغيَّب والخفي الكامن وراء ظهور الاسلام الباكر ، أولاً ، ووراء نمط العلاقة التاريخية والتراثية التي عُقدت بينه (أي هذا الاسلام) وبين ماسبقه من عقائد وطقوس وتقاليد وأعراف الخ . . ثانياً ؛ كما نكون قد عملنا على تفسير «الداخل» بـ «الخارج» ؛ مما يعني الإطاحة بالأول منهما ، وهو الوضعية الاجتماعية المشخصة في الجزيرة العربية عموماً ، وببعض مناطقها في القرن السابع بصورة خاصة ، مثل الطائف ويثرب ومكة .

من ذلك الموقع ، الذي ارتأيناه ، قد يغدو جلياً - بما فيه الكفاية - أن أمثال الأسئلة التالية هي ماينبغي أن نوجه أنظارنا إليها : **ماهي** المقتضيات التي انطلقت من تلك الوضعية الاجتماعية المشخصة ، وأتاحت للعقائد والطقوس والتقاليد والأعراف الخ . . المذكورة أن تسهم في الفعل الاسلامي الباكر؟ ثم ، **كيف** جرى تمثل تلك العناصر إسلامياً ، وبالتالي ، **ماهي** الحدود التي وقفت عندها هذه العملية؟ وأخيراً ، هل يصح - بعدئذ - أن نتكلم عن الإسلام الباكر وكأنه ، **في أساس الأمر** ، استمرار للمسيحية واليهودية والحنيفية (المفهومة كما سيأتي معنا لاحقاً من حيث هي نصرانية) وغيرها ، أم أن نتكلم عنه بمثابته قطيعة مع ماسبقه؟

ولعلنا نلاحظ ، من منطوق الأسئلة السابقة وسياقاتها ، المهمات الأساسية التي تواجهنا على صعيد هذا البحث ، وكذلك - وعلى نحو ضمني - ترتيبها

التاريخي والمنطقي . إن بحثاً في المؤثرات العقيدية والطقسية والتقاليدية[1] والعُرفية السابقة على الاسلام في الاسلام ، لم يعد هو نفسه مايحدد لنا المدخل الى عملنا ، هنا . ذلك لأن تفحصاً للوضعية الاجتماعية المشخصة في مكة نفسها وماحولها ، هو الذي يفرض نفسه بمثابته هو ذلك المدخل المحتمل . ولقد نبه الى ذلك - بصورة مضمّنة - يوهان فيك J . Fük حين تحدث عن «أصالة النبي» و«أصالة الحركة الاسلامية» ، بحيث إن هذه وتلك تغدوان تعبيرين عن واقع الحال في حينه ، اي في العصر المحمدي[2] .

ولما كان البحث ، الذي نطمح الى انجازه يتصل بالاسلام الباكر كمنظومة عقيدية ايديولوجية بالدرجة الأولى ، فإننا سوف نتوقف عند خلفيته الاجتماعية المشخصة فقط بقدر ماتقتضيه احتياجاته (أي البحث المعني) . وبعدئذ ، تتاح لنا إمكانات اكتشاف تلك المنظومة في سياقها من سابقها العقيدي وغيره ، ومن لاحقها الذي سيتمثل في الاتجاهات الفكرية الأولى . ولكننا ، في هذا وذاك ، سنظل نضع في الاعتبار المنهجي الأولي ان البحث في المنظومة العقيدية الايديولوجية المذكورة وتقصّي خلفيتها الاجتماعية يمثلان حقلين لبنية واحدة ، هي المرحلة الباكرة من نشوء الاسلام . ولذلك لن يجيء بحثنا هذا على نحو تتتالى فيه فصوله وتتدرج بصورة ميكانيكية ؛ بل سنعمل - بقدر ماتتيحه الأدوات البحثية المعرفية الراهنة - على اكتشاف العقيدي الايديولوجي في الإجتماعي المشخص ، بمثابته مركباً من المواقف والعلاقات والإحتمالات ؛ كما سنحاول تفحص الاتجاهات العامة لحركية الاجتماعي المشخص بمثابتها حصيلة عوامل متعددة ، أسهم العقيدي الايديولوجي ذاك في التحريض على بلورتها واستكمالها وذلك حيث أخذت تفصح عن نفسها احتمالات تحول جديد في المهاد الاجتماعي التاريخي للحجاز عامة ، ولمكة على نحو الخصوص .

---

١) نثبت هذه النسبة المأخوذة عن «تقاليد» ، مع أن التنسيب في العربية يتم عن «المفرد» وليس «الجمع» . وقد فعلنا ذلك تحاشياً لالتباس قد يحدث أثناء قراءة النص .

٢) انظر: J.Fück - Arabische Kultur u. Islam im Mittelalter, a.a. O., s.142-152.

المِهاد الاجتماعي التاريخي: مكة معقل التجارة والربا والقداسة

يذكر توماس كارليل ، في معرض حديثه عن «الأبطال» ومنهم محمد ، أن «المؤرخ الروماني (سيسلاس) ذكر الكعبة فقال إنها كانت في مدته أشرف معابد العالم طراً وأقدمها وذلك قبل الميلاد بخمسين عاماً»[1] .

وجدير بنا أن نضيف الى ذلك ماأورده جواد علي ، على هذا الصعيد ، حيث انطلق من تسمية بطليموس الشهيرة لمكة وهي Macoraba مكربة . فهو - أي جواد علي - يرى في

«هذا الاسم مافيه من الدلالة على التقريب (مقربة) للأصنام قبل الاسلام ، ويذكرنا بكلمة (مكرب) أو (مقرب) التي كانت تطلق على حكام سبأ قبل أن يتبوأوا عرش سبأ ، أي أيام كانوا كهاناً ، فكانوا في نظر المؤمنين مقربين الى الأصنام ووسطاء بين الآلهة والناس»[2] .

---

١) توماس كارليل: الأبطال - ترجمة محمد السباعي ، مصر ، دون تاريخ نشر ، ص٤٨ .

٢) جواد علي: تاريخ العرب قبل الاسلام - الجزء الأول (القسم السياسي) ، بغداد ١٩٥١ ،ص١٣٣ .

ويشير جواد علي ، في عمل آخر من أعماله ، الى أنه يكاد يفهم من الأب شيخو في كتابه (شعراء النصرانية)

«أن البيت هو في الأصل كنيسة بنيت بعد المسيح بعهد قليل : بناها النصارى الذين جاءوا الى هذه المدينة (أي مكة) وسكنوها ، وأن صور الانبياء وصورة عيسى وأمه مريم التي ذكرها الإخباريون إنما كانت مرسومة على جدار الكعبة . . . ولهذا كان النصارى الجاهليون يحجون إليها ويقدسونها»[1] .

وقد برزت الكعبة بمثابتها «البيت المقدس» ، أي «الغرفة» التي تحتوي على الصنم او الأصنام . وهذه «الغرفة» أو ذلك «البيت» كان الأقدم ضمن البيوت المقدسة بالنسبة الى قريش ؛ مما يلقي ضوءاً على ماأصبح يدعى بـ «البيت الحرام» ، بما يضم من أصنام[2] . وهذا يتوافق مع النظر الى كعبة مكة على أنها ، كما يقول بيتروشيفسكي :

«بالضبط (بيت إيلي) ـ ساميّة : بيت إيل ـ بيت الرب»[3] .

وفي هذا إشارة إلى ما أخبر به القرآن عن «رب البيت» أو «بيت الرب» ، الذي كان موضع عبادة وهدف عبادة[4] . ويقدم جواد علي معلومة ذات أهمية خاصة ، على هذا الصعيد ، حيث يعلن ـ بعد تقصي الموقف ـ أنه «قد نعت (رب البيت) (رب بيت ذي الشرى) بـ (الذي يفرق الليل عن النهار)[5]» .

---

١) جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ـ الجزء السادس ، دار العلم للملايين بيروت ودار النهضة ببغداد ١٩٧٠ ، ص٦٦٦ .

٢) جواد علي: المرجع السابق بمعطياته المذكورة ـ ص٤١٣ .

٣) أي .ب . بيتروشيفسكي: تكوين الدولة العربية الإسلامية ـ ترجمة حسين قاسم العزيز (ضمن مجلة: الثقافة الجديدة ، عدن ١٩٧٦ ،ص١٤) .

٤) «لإيلاف قريش إيلافهم رحلة الشتاء والصيف ، فليعبدوا رب هذا البيت ، الذي أطعمهم من جوع وآواهم من خوف» . (القرآن ـ سورة قريش / ١-٤) .

٥) جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ـ الجزء السادس ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٤١٥ .

إن أهمية ذلك تكمن في أن النعت المذكور (رب البيت) مثل - في حينه - حالة شائعة في الجزيرة العربية شمالاً وجنوباً ، كما أطلق على الإله الأقوى والأكثر انتشاراً في وسط معين . فـ «ذو الشرى» هو الإله النبطي ، الذي استأثر بذلك النعت . ويشار إلى أن عملية الإستئثار هذه كمنت وراءها توازنات قوة اقتصادية او اجتماعية او سياسية او هذه جميعاً في مرحلة ما . (وهذا ماحدث بالنسبة الى «الله» لاحقاً ، حيث أصبح الإله الأقوى في مكة ، ليصبح بعد ذلك الأوحد) .

ودون التعرض ، الآن ، للأسبقيات التاريخية الدينية في مكة ، يهمنا أن نركز أنظارنا على هذه الأخيرة من موقع آخر ، هو العلاقة البنيوية أو الوظيفية أو كلتيهما معاً بين الاقتصادي والسياسي والديني في شخصيتها ، التي صنعت منها ماغدت عليه . فقد لاحظنا أن مكة برزت باسمها هذا بمثابتها مهد القداسة . كما نلاحظ أن المعطيات المقدمة من سيسلاس وجواد علي والأب شيخو وبيتروشيفسكي قد تضع أيدينا - مع غيرها من المعطيات التاريخية واللغوية المحتملة - على إحدى حلقات التطور التاريخي لمكة ، بمثابتها بقعة جغرافية لها من الخصوصية مايجعلها متميزة - بقدر ما وبمعنى ما كما سنتبيّن لاحقاً - عما أحاط بها من بقع جغرافية ، في إطار الجزيرة العربية عموماً . بيد أن تلك الإشارة الى الكعبة تكتسب دلالتها التاريخية الواقعية ، حين نضعها في إطارها من أوجه التطور الاقتصادي والديني والسياسي ، الذي لحق بها (بمكة) ، أي حين ننظر اليها كما كانت فعلاً قبل منتصف القرن السادس : محطةً للقوافل التجاريةِ . ومن ثمن فإنه يلاحظ أن ظهور مكة وبروزها ، بصفتها هذه الأخيرة ، كانا قد تحققا عبر استكمال مجموعة من الوظائف ضمن مراحل زمنية ليست قصيرة ، منها الوظيفة الدينية ، وظيفة الحج الى الآلهة من الداخل ومن الخارج .

وجدير بالانتباه أن تلك الوظيفة الدينية لمكة لم تفصح عن نفسها **على نحو متجاور** مع صفتها الاقتصادية المذكورة آنفاً (كونها محطة للقوافل التجارية) . بل إن الحديث يتصل بعلاقة متضايفة بين كلا الطرفين ؛ وذلك بمعنى أن الاقتصادي لم ينشأ ، هنا ، «نقياً» ، أي غير منغمس في الحقول البشرية

الأخرى ، في حينه ؛ وكذلك بمعنى أن الديني لم يكن قد انفصل بعد عن الاقتصادي والجنسي وغيره . ومن هنا ، ربما كان غير دقيق ان يقال ، على صعيد مكة ، بأن

«منشأ تأثيرها الاقتصادي وجود الكعبة المقدسة»(١) .

فمن الملاحظ أن عدة وظائف للوجود المكي الكعبي كان بعضها مقترناً ببعض اقتراناً لايصح تجاهله ، إلا بهدف تفكيك بنية هذا الوجود وتحليله بصورة ذهنية مجردة . بل لنقل ، إن تلك الوظائف المتعددة مثلت ، في الحالة المعنية هنا ، أوجهاً متعددة ومختلفة لبنية واحدة ، لم تكن **بعد** قد دخلت مرحلة التمايز الحاسم ، وهي تلك التي تجسدت بالوجود المكي الكعبي المذكور(٢) .

وإذا كان الوجود المكي الكعبي قد عبر عن نفسه ، خصوصاً ، **بقطبيْ الاقتصادي والمقدس** (الديني) ، فإن للموقع الجغرافي أثراً مبدئياً في ذلك ، نعني بهذا موقع مكة مابين طرفيْ الطريق التجارية ، التي أدت إلى أسواق الشرق والغرب ، أي التي انطلقت من اليمن الى سوريا عبر الحجاز ؛ والعكس من ذلك . وإذا كان صحيحاً أن يقال بأن طريق تجارة الهند الواسعة إلى الخليج العربي جسد عصب التجارة العالمية ، في حينه ، فإن مكة ظلت ـ مع ذلك ـ تحوز على حضور تجاري ، على مدى القرون الخمسة الميلادية الأولى ؛ هذا إذا غضضنا النظر عما سبق هذه المرحلة الزمنية ، على صعيد تطور المدينة المذكورة ، حيث لم تكن بعد قد خرجت عن حدود قرية بسيطة تمارس دور «استراحة» أو

---

١) ر .بلاشير: تاريخ الأدب العربي ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣٦ .

٢) انظر ، على سبيل المثال ، ما يذكره كتّاب السيرة عن موقع (بئر زمزم) . ففي هذا الموقع جرى الحفر بحثاً عن الماء؛ فـ«اكتُشف» الوثنان القرشيان الشهيران إساف ونائلة ، اللذان يخلّدان حادثة مواقعة **جنسية** تمت في الكعبة ، فمُسخا وثنين **مقدسين** للعبادة . (راجع ، مثلاً: السيرة النبوية لابن هشام ، الجزء الأول والجزء الثاني ، قدم لها وعلق عليها وضبطها طه عبد الرؤوف ، دار الجيل ببيروت ١٩٧٥ ، ص١٣٥ من الجزء الأول) .

«محطة استراحة» ، وكذلك دور «نقطة شحن ومركز خزن»[1] ، على الطريق المذكورة للقوافل التجارية .

ههنا ، نمتلك نصاً ثميناً ، في دلالاته المباشرة والمضمنة ، على هذا الصعيد . إنه «سورة قريش» من القرآن :

«لإيلاف قريش ، إيلافهم رحلةَ الشتاء والصيف . فليعبدوا رب هذا البيت ، الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف»[2] .

إن العلاقة تقوم هنا ، بنيوياً ووظيفياً ، بين التجارة والعبادة . بيد أن ذلك لم تثبت نجاعته إلا من موقع البؤرة **الاقتصادية القداسية** ، التي استحوذت عليها مكة «على مدى الزمن» ، والتي تتمثل في «بئر زمزم» . فإذا كانت مكة قد قامت حول هذا البئر ، فإن ذلك انطوى على اتجاه إعادة بناء دلالي له (للبئر) ، جعلت منه **كعبة** ، أي مركزاً لتقديم الشكر والعبادة الى الآلهة أو الاله ، ومن ثم الى «بيت الله الحرام» المقدس ، المحرم . وقد نتبين ذلك بعمق فيما يسوقه إلينا ابن سعد في «طبقاته» بصيغة سؤال يطرحه أحدهم والجواب عنه ، وهو :

«متى سميت قريش قريشاً؟ قال : حين اجتمعت إلى الحرم من تفرقها ، فذلك التجمع التقرش»[3] .

فها هنا ، نواجه السكاني (الديموغرافي - قريش) والاقتصادي (التقرش) والقداسي (الحرم) في بنية واحدة وبتجليات متعددة ودلالات كبرى حاسمة ، أهمها أن قريشاً أصبحت ماهي عليه لالتفافها حول الحرم ، وإن هذا الأخير اصبح ماهو عليه من موقع قريش والتقرش . وينطلق من ذلك مايتممه من ممارسة «مباركة» للتجارة ، وجمع المال ، والمراقبة ، والتنظيم ، والضبط للنشاط

---

١) انظر: أي .ب . بيتروشيفسكي: تكوين الدولة العربية الاسلامية - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٩ .

٢) القرآن - سورة قريش /١-٤ .

٣) الطبقات لابن سعد - المجلد الأول ، مقدمة لاحسان عباس ، دار صادر ودار بيروت . ١٩٦٠ ، ص٧١ .

الاقتصادي القداسي أو القداسي الاقتصادي . وهذا يغدو أكثر إفصاحاً ، حين يوضع ذلك النشاط في سياقه الجغرافي المتمثل في ان طرق القوافل التجارية تعبر - بالضرورة الجغرافية - بمكة بوصفها ، على الأقل ، «محطة استراحة» ، كما أشرنا من قبل . وعلى هذا ، يلاحظ أن النص الديني القرآني عقد صلة التجارة بالعبادة على نحو وظيفي تابعي ؛ مما يستدعي القيام بتفكيك هذه الصلة والوصول بها إلى الطابع التضايفي ، المنوه به آنفاً والقائم على أن «رب البيت» هذا ، أي «إيل البيت - الغرفة» نشأ وأصبح ما أصبح عليه بسبب من وجود «بئر زمزم» ومن الخصائص الجغرافية لمكة ومنتجاتها الاقتصادية التجارية ، أولاً ، وعلى أن ذلك البئر وهذه الخصائص ومنتجاتها أخذت تقطف ثمارها اليانعة من علاقتها بـ «البيت المقدس» ، ثانياً .

إننا ، والحال كذلك ، نواجه صيغة مركبة يبرز فيها الجغرافي الطبيعي بوصفه وجهاً **متمماً للاقتصادي والمقدس (الديني) وكذلك الجنسي** (الماء بمثابته مادة مخصبة إحيائيا) . وجدير بنا أن نهتم بأحد عناصر التطور الذي لحق بمكة ، خصوصاً ، وهو أن وجودها الاقتصادي ظل ، لقرون طويلة تنتهي على كل حال في القرن السادس ، يراوح مابين البداوة والتجارة مع تعاظم مطرد لدور هذه الأخيرة - وهي ثنائية سوسيو ثقافية واقتصادية إتنية سيكون لها شأن في تحديد أنماط العلاقات الاجتماعية والاتجاهات الفكرية لاحقاً - . هذه الثنائية تجلت فيما بين الرعي والتجوال بحثا عن المراعي والغيث والغزو للثأر أو للاستئثار بالمراعي والمواشي وكذلك بالنساء والأطفال والرجال للاسترقاق أو للاتاوة من طرف ، ومابين الإتجار بالسلع المحلية او المستجلبة من هنا وهناك أو التحول إلى وسيط تجاري أو حارس تجاري للقوافل الرائحة والغادية أو محطة استراحة وتموين غذائي لها من طرف آخر . وهذا ، بدوره ، يشير إلى أن الزراعة لم تكن ممكنة ، من حيث الأساس ، في «المدينة المقدسة» ؛ مع حضور معين لممارسة «الحرف»[1] :

---

١) انظر: أي .ب . بيتروشيفسكي: تكوين الدولة العربية الاسلامية - المعطيات المقدمة سابقاً .

فلقد برزت أساساً ، في «واد غير ذي زرع» . وإذا كان الأمر كذلك في المجال المكي من شمال الجزيرة العربية حتى القرن السادس ، فإنه اختلف في بعض المجالات الأخرى من هذا الشمال . ههنا ـ مثلاً في الطائف ويثرب (المدينة لاحقاً) ـ نواجه صيغة أخرى من الثنائية السوسيوثقافية والاقتصادية الإتنية ، التي واجهناها في مكة . فهي ، هنا ، ثنائية البداوة والزراعة . ولقد تجلت هذه في مراوحة بين طرفين غير متكافئين ، بحيث إن أحدهما (وهو الزراعة) كان يبحث عن أشكال تسمح له أن يصبح المهيمن السائد . بيد أن هذا لن يتم ـ إلى درجة أولية ـ إلا بعد مرحلة زمنية تامة ، بالاعتبار التاريخي ؛ نعني بذلك حتى ظهور الاسلام ، وظهور المجتمع العربي الآخذ طريق التوحيد النسبي ، الاجتماعي والايديولوجي الديني . ففي الطائف عاش معظم سكانها على زراعة الفاكهة والإتجار بها ، دون أن يتخلوا عن حياة البداوة ؛ وكذلك الأمر فيما يتصل بحياة يثرب . فمعظم سكانها عاشوا على استثمار النخل ، ولكن دون ان ينقطعوا عن حياة البداوة . ويلاحظ أنه «المدينة» وإن كانت تعيش ، أساساً ، على الزراعة ، إلا أنه لم تتكون فيها ملكيات زراعية كبيرة . وإذا كانت التجارة قد غابت عن هذه المدينة كعصب رئيس من الحياة الاقتصادية ، فقد افتقدت ـ ربما وبكثير من الترجيح بسبب ذلك ـ المكانة الدينية المرموقة ، كتلك التي حازت عليها مكة . ولعل هذه الوضعية مثلت أحد العوامل الكبرى ، التي كمنت وراء مطامح الأوس والخزرج ـ وهما القبيلتان الرئيستان في يثرب ـ للاستجابة للدعوة الإسلامية تدعيماً لمواقعهما الاقتصادية والدينية والقبلية أولا ، وانتقاماً من «الملأ المكي» المحتكر للسلطة الكبرى في مكة ومحيطها العربي ثانياً[1] . ومن الأهمية بمكان الاشارة الى أن مااشتركت فيه تلك البقع الثلاث من الشمال العربي الجزيري ، لايقتصر على وجود البداوة بقدر أو بآخر ، بل ينسحب ـ كذلك ـ على التجارة . فإذا كانت هذه الأخيرة تمثل العصب الرئيس في الحياة المكية ، فإنها في الطائف

---

١) انظر مع المقارنة: حسين مروه ـ النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية ، دار الفارابي ـ بيروت ١٩٧٨ ، ص٣٥٢-٣٥٣ .

ويثرب لم تخرج عن كونها إحدى الأقنية ،التي وحّدت أو - على الأقل - ربطت بين مصالح البقع المذكورة ، مجتمعة .

والملاحظ أنه مع القرن السادس ستحسم الأمور على نحو تتحول فيه التجارة في مكة الى الشريان الأول والحاسم في حياتها . ولما كانت مكة ذات علاقات جغرافية واقتصادية وإتنية ودينية وغيرها مع الطائف ويثرب ، فإن ذلك الحسم أخذت تظهر بعض اتجاهاته في هتين البقعتين أيضا ، مسهماً - بذلك - في بلورة صيغة من التحالف بين تلك الاطراف لحماية مصالحهم المشتركة في التجارة والزراعة ، وخصوصاً بين مكة والطائف من بين تلك الأخيرة ؛ مع الاشارة الى ما أوردناه قبل قليل من أن الزعماء المكيين كانوا - بتفردهم أو بطموحهم إلى التفرد في القرار التجاري الاقتصادي والديني - يثيرون نوازع الخصومة والثأر في أوساط اليثربيين خصوصاً ؛ مما قد يجعلنا نرى في ذلك عاملاً كبيراً في استجابتهم السريعة والقوية والعملية للإسلام .

أما ما يخص مكة - وهي حجر الزاوية التي نستند إليه أساساً في بحثنا للإسلام الباكر - فالمسألة تسلك قناتين كبريين ، تتمم إحداهما الأخرى ، وتقود كلتاهما الى حصيلة واحدة . القناة الأولى تتبلور في حركة التنقل والتغير السكاني (الديموغرافي) ، التي طرأت على البنية السكانية لمكة في القرن السادس ، وأدت الى التمكين لقبيلة القرشيين في حياة مكة كلها . أما القناة الثانية فتتجلى في تضاؤل أهمية حركة التجارة العالمية ، حينذاك ، على الطريق التجارية البرية المعروفة بـ «طريق الحرير» عبر إيران وآسيا الصغرى (وهي طريق تمتد مابين الصين في الشرق والبحر الأبيض المتوسط في الغرب كما ظل حضورها التجاري قائماً - وإن بدرجات مختلفة - من القرن الثالث قبل الميلاد حتى القرن السادس الميلادي) . وقد حدث ذلك نتيجة للصراعات والحروب المتصلة ، غالباً ، بين فارس وبيزنطة . وينبغي أن يضاف الى ذلك الإنهيارات الكبرى ، التي ألمت باليمن في الحقول الاقتصادية والسياسية ، والتي أفضت - من ثم - الى تصديع الحلقات الكبرى في التجارة اليمنية ، والى تحول الحجاز الى بديل تجاري مرموق . فهذا الحدث التصديعي الكبير في التاريخ اليمني سوف يسهم في

تسريع تكوين الشروط الكبرى لنشوء الإسلام المحمدي ، بحيث يظهر **الحجاز ذاك ليس بوصفه البديل التجاري الجديد فحسب ، بل كذلك بمثابته** الأرض الخصبة للحدث الإسلامي بعد سقوط المنافس التقليدي له (أي للحجاز)[1] .

لقد عملت تينك القناتان - في الحقل المكي - باتجاه أساسي تمثل في تحويل هذا الحقل من **استراحة** تجارية الى **مركز** تجاري ، ومن ثم من قرية بسيطة إلى **مدينة** آخذة في النمو عُبّر عنها بما غدا إسماً آخر لمكة ، وهو **«أم القرى»** . وقد اقترنت بعملية التحول هذه عملية أخرى لها من الخصوصية ماقد لاينطبق إلا على مكة ضمن الحقل الجزيري العربي برمته ؛ نعني بهذا عملية تحولها الى المركز الديني الروحي الأكبر والأقدس في ذلك الأخير . وبهذا ، تبرز مكة في القرن السادس بمثابتها الحقل الجغرافي الاقتصادي ، الذي يخط طريقه نحو الهيمنة التجارية والسياسية والدينية في الحقل العربي ، إضافة الى تهيئته القاع الخفي والعميق للحركة الاسلامية ، فيما بعد .

وكما كنا قد أشرنا فوق ، فإن تطور مكة باتجاه بنية اجتماعية موحّدة اقتصادياً تجارياً ، كان قد وازاه تطور في بنيتها السكانية القبيلية . فوصول قبيلة قريش الى السيادة على مكة كان قد سبقه واخترقه نزاع قبلي مرير بينها وبين قبائل أخرى ، نعلم منها قبيلة خزاعة . فكتاب السيرة الاسلاميون - ونخص منهم ابن اسحق (ابن هشام) والطبري - يوردون وقائع من ذلك النزاع ، منتهين بنا الى سيادة قريش وعلى رأسها سيدها قصي[2] . أما مالايذكره هؤلاء أو ما يذكرونه ضمناً أو مجتزءاً فيتمثل في الكثير من النتائج **الوسيطة** ، التي كانت تترتب على

---

١) في رسالة من إنجلز إلى ماركس ، يُبرز الأول رأياً لصديقه هذا يتصل بالمسألة التي نحن بصددها ، ويعلن اتفاقه معه حوله . أما الرأي المذكور فمفاده أن «تفتيت التجارة العربية الجنوبية قبل محمد جسّد لحظة أساسية في الثورة المحمدية» . (انظر ذلك في: Marx. Engels: Ueber Religion - Dietz Verlag, Berlin 1958, S.100.

٢) انظر ذلك لدى كاتبيْ السيرة هذين: السيرة النبوية لابن هشام ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٠٨-١١٦ من الجزء الأول ضمن المجلد الأول؛ وتاريخ الطبري - تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم ، دار المعارف بمصر ، الجزء الثاني ١٩٦١ ، ص٢٥٤-٢٦٠ .

النزاعات القبلية . فهذه غالباً ماكانت تؤدي الى تغييب أسماء قبائل كانت ذات وجود تاريخي حقيقي ، إمّا لأنها اندمجت مع قبائل أخرى أقوى منها في أعقاب نزاع مابينها ، وإما لانقراض عدد ملحوظ من أفرادها بسبب الحروب وبالتالي تفكّك هيكلها القبلي المشيخي ، وإما ـ أخيراً ـ لدخولها في حماية قبائل أخرى لاعتبارات متعددة[1] . ولذلك ، فكثير من حلقات الانتقال والتغير السكاني ، التي طرأت على البنية المكية ، نكاد لانجد شيئاً أو نجد القليل حوله لدى الإخباريين ورواة «أيام العرب» . وهذا مايجعل من عملية التأريخ لمثل تلك الوضعيات التاريخية طموحاً معرفياً مشروعاً بقليل من احتمالات التحقق ، على الأقل في مرحلتنا المعاصرة .



مع تواري القرن السادس وتصاعد القرن السابع ، وفي عمق التحولات التي اجتاحت شبه الجزيرة العربية (في سياق النتائج التي أسفرت عنها الصراعات بين بيزنطة وفارس ، مثل إعادة النظر في موازين القوى السياسية والاقتصادية والدينية وفي حقل التجارة العالمية وما يتصل بها من طرق تجارية واستقطابات سياسية حتى ذلك الحين) أخذت الأوضاع في مكة وما حولها تميل إلى الاستقرار والتبلور ، من حيث هي بنية اجتماعية اقتصادية وسياسية وايديولوجية متينة ، وذات أفق مستقبلي استراتيجي . فقبيلة قريش بوصولها إلى السيادة على مكة بالقوة القبلية ، التي انتزعتها لنفسها ، كغيرها من القبائل ، ستجد نفسها ـ بعدئذ ـ أمام مهمة جديدة كان عليها أن تنجزها من اجل الإستمرار في تلك

---

١) يشير إلى هذه المسألة سيديو في كتابه: خلاصة تاريخ العرب ـ كتاب العالم ، دار الآثار ، بيروت ط٢ ، ١٤٠٠ هـ ، ترجمة محمد افندي ابن احمد عبد الرزاق ، مقدمة واشراف علي باشا مبارك ، ص١٩ (وكانت الطبعة الأولى لترجمة هذا الكتاب قد صدرت في مصر عام ١٣٠٩ هـ) .

السيادة ذاتها . لقد كان عليها أن تتخلى عن تلك القوة كسبيل وأداة إلى حل النزاعات بينها وبين خصومها وحلفائها والمحايدين إزاءها ، وبالتالي كأسلوب يضمن لها استمراريتها السلطوية وهيمنتها الاقتصادية والاجتماعية : إن ما اوصلها إلى السلطة ، يجب أن يخلي الطريق ، من حيث الأساس العام ، أمام وسائل جديدة للاستمرار بها .

لقد بدأ عهد الصعود الاقتصادي والهيمنة السياسية والايديولوجية ، بعد عهد من التبعثر البشري السكاني ، والنزاع القبلي ، والتهمّش الاقتصادي ، وعدم الاستقلال السياسي (والديني) . إن لغة التجارة أصبحت لغة العصر ، ومن ثم لغة الأصعدة المتعددة من الحياة المكية . فهي (أي التجارة) إذ غدت كذلك ، فقد كان هذا يعني إدماج تلك الأصعدة ، على نحو أو آخر وبدرجة أو بأخرى ، في شروطها وحاجاتها ونتائجها . ولئن كان القرن السادس قد اتسم بتراجع الكيانات الحضرية المدينية في الجزيرة العربية وتخومها ، ومن ثم باتساع نطاق القبلية وما يلحق بها من مظاهر اقتصادية اجتماعية وسياسية وايديولوجية (دينية خصوصا) ، كما يرى ، بحق ، معظم الباحثين والمؤرخين[1] ، فإنه (أي القرن السادس) أخذ - خصوصاً في أواخره وفي اتجاهه نحو القرن السابع - يفصح عن اتجاهات جديدة متنامية على نحو بطيء ولكن متين ؛ نعني بذلك - بصورة مخصصة - ما أخذنا نواجهه في الحياة المكية وما حولها ، على النحو الذي أومأنا إليه تواً .

ههنا ، يغدو الموقف أكثر اتضاحاً على طريق التكون الجديد ، بما ينطوي عليه من عناصر قد تكون التالية في مقدمتها :

١- التحول بالاقتصاد المكي من الأسلوب البدوي الرعوي إلى الأسلوب التجاري ، بما يلحق به من مضاربات مالية مصرفية ؛

٢- التحول بالاقتصاد اليثربي والطائفي (نسبة إلى الطائف) من البدوي إلى الزراعي ؛

---

١) انظر ، على سبيل المثال: عبد العزيز الدوري - مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٦٩ ، ص١٠ .

٣- بروز جسور تحالفية جديدة بين مكة التجارة من طرف وبين يثرب والطائف الزراعة من طرف آخر ، وذلك على نحو أدى إلى نوع من التكامل الموضوعي الاقتصادي بين الطرفين ؛

٤- بروز مُلاك أراضٍ جدد في الطائف ويثرب من أصل مكي وطائفي ويثربي يقدمون أراضيهم لمجموعة من الأحرار غير المالكين للعمل فيها ، على سبيل الإيجار (الحيازة المشروطة) ، وبصيغة اتفاقات عرفت باسم «المخابرة» ، تتضمن شروط اقتسام الريع بين المالك والأجير ؛

٥- تحول الوجود القبلي في مكة والطائف ويثرب باتجاه نمط من الوجود التجاري - الزراعي ، تنحصر فيه أهم الأقنية الاقتصادية المهيمنة ؛

٦- فيما يتصل بمكة ، كان نمو التجارة يحقق - يداً بيد مع حركة المضاربة بالأموال وما تنتجه من نتائج مدمرة كالربا - وتائر ونسباً متصاعدة ، مع بعض الحضور لبعض الصناعات والحرف ، مثل دباغة الجلود وصناعة السيوف[1] . إذ إن المكيين ، عموما ، كانوا يلجأون إلى حرفيين وعمال يدويين مستأجرين من بيزنطة أو فارس ، وغيرهما ، لإنجاز ما يحتاجونه على هذا الصعيد ، كما حدث - فعلاً - حين بُنيت الكعبة بسقف ، وغيره في زمن قريش[2] ؛ في حين كان اليهود في يثرب ، حتى بدايات الدعوة الإسلامية وهجرة الرسول إليها ، متخصصين بصياغة المعادن الثمينة

---

١) انظر: سيرة ابن هشام - جـ ،١ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٨٩ ، ٢٩٥ .
ونحيل ثانية ، إلى رأي بيتروشيفسكي المتوافق مع ابن هشام ، على هذا الصعيد ، والذي أتينا عليه سابقاً .

٢) يراجع بخصوص ذلك: المصدر السابق مع معطياته المذكورة - ص١٧٨-١٧٩ ؛ محمد الخضري - محاضرات ، تاريخ الأمم الاسلامية ، ط٢ ، الجزء الثاني ، مصر ١٩٢٦ ، ص٢٤؛ بندلي جوزي - من تاريخ الحياة الفكرية في الاسلام ، دار الجليل ، ط٣ دمشق ١٩٨٢ ، ص٢٠-٢١ .

(الصياغة) ، اضافة إلى التجارة والزراعة وإقراض المال «بالربا الفاحش للأعراب»[1] .

٧- ظهور بنية طبقية في مكة لم تقطع صلتها بالقبلية نهائياً (هنا بمعنى علاقة النسب بالدم) ، كما لم تستكمل عملية التبلور الطبقي نهائياً (بمعنى تحقق الهيمنة الحاسمة للإنتماء الطبقي) . وقد ترتب على ذلك جملة من المعطيات ، تبرز التالية في طليعتها :

آ - تبلور طبقة تجارية ربوية عليا مخترقة قبليا ، وتمتلك - من ثم - أهم المرافق التجارية والمالية المصرفية ، كما تهيمن على السلطة السياسية والدينية والحقوقية ، دون أن تكون شطائرها المتعددة ، العليا والدنيا والوسطى ، متساوية في مواقعها الاقتصادية والسياسية والحقوقية خصوصا ؛

ب - ظهور طبقة من الأحرار المستغَلين ، بصورة متصاعدة ، من قبل الطبقة العليا ، تحددت مواقعهم الإقتصادية بصفتهم قوة أجيرة في خدمة المصالح التجارية المحلية والخارجية ، وبمثابتهم مصدراً لتنمية الرأسمال الربوي والمصرفي ؛

ج - تهيكلٌ ظلّ في حدود مشروع أولي ومفتوح لطبقة رقيقية ، تحددت مهامها الكبرى في إرغامها ، من قبل سادتها ، على القيام بالخدمات التي تستلزمها الحركة التجارية وبخدمات منزلية ، إضافة إلى إمكانية تحويل أفراد أو مجموعات من هذه الطبقة إلى سلع تجارية تقدم في الأسواق العربية ، وغيرها ، مما كانت تصل إليه تلك الحركة التجارية[2] .

---

١) انظر: جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام - الجزء السادس ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٥٣٢ .

٢) انظر حول هذه المسائل المتعلقة بالبنية الاجتماعية والاقتصادية لمكة وما حولها ، العناوين التالية: جواد علي - المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ، الجزء الرابع ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٥-٦ ، ١٨-١٢٧؛ عبد العزيز الدوري - مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١١؛ حسين قاسم العزيز - موجز تاريخ العرب والاسلام ، =

وقد كتب بيتروشيفسكي ما يؤيد ما ذهبنا إليه ، بخصوص مكة ، حيث أعلن أن

«مساهمة مكة في التجارة الداخية والخارجية قد ساعدت على تراكم الغنى في البلدة إضافة إلى جسامة عدم مساواة الملكية . فمن بين القريشيين كانت هناك أسر غنية جداً تمارس التجارة والربا ، كانت أسرة الأمويين الغنية واحدة منها . اما الأسر الفقيرة ، والتي كانت منها أسرة الهاشميين ، التي ينحدر منها مؤسس الإسلام محمد ، فكانت تمارس التجارة البسيطة ، الحرف أو تربية المواشي . لقد كان عدم مساواة الملكية قائماً حتى داخل الأسر . لقد قا م في مكة إلى ظهور الإسلام نمط تملك العبيد . كان التجار ـ ملاك العبيد يمتلكون الكثير من الرقيق . لا يشتغلون في الدار (بهيئة خدم) فحسب ، ولكن في الانتاج أيضا ، يرعون قطعان أسيادهم ويحرثون . . .»[1] .

وجدير بالذكر ما لجأت إليه السلطة الطبقية ـ القبلية الجديدة في مكة ، على صعيد علاقاتها الخارجية ، وهو أنها لم تلزم نفسها بواحدة من القوتين العالميتين المتصارعتين ، البيزنطية والساسانية ؛ فضمنت لنفسها ـ بذلك ـ طريقاً مستقلاً محايداً ـ في الغالب الأعم ـ في الصعود التجاري الاقتصادي . وهي إذ لجأت إلى ذلك ، فإنها كانت ـ بحسها التجاري اللاهث صوب الاكتناز ـ تدرك ضرورات الر أسمال التجاري وشروط توسيعه عمقاً وسطحاً . ومن هذا الموقع ، ظهر أنه

= بيروت ـ بغداد ١٩٧١ ، ص٩٣ ، ١١٩؛ سعيد الأفغاني ـ أسواق العرب في الجاهلية ووالإسلام ، دار الفكر بدمشق ، الطبعة الثانية ١٩٦٠ ؛ طه حسين ـ مرآة الاسلام ، دار المعارف بمصر ط٤ ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص١٧-١٨ ، ٢٣-٢٥ ؛ بندلي جوزي ـ من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٠-٢١؛ إميل توما ـ الحركات الاجتماعية في الاسلام ، دار الفارابي ببيروت ١٩٨٠ ، ص٣٩ .

١) أي .ب . بيتروشيفسكي: تكوين الدولة العربية الاسلامية ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٩-١٠ .

«كان لهؤلاء المكيين من الدراية في شؤون التجارة ما قيل معهم عن أحدهم : إنه ليحيل بالتجارة رمل الصحراء ذهبا »[1] .

وقد قاد ذلك إلى أن تعاظمت صادرات مكة السنوية ، فاقتربت من مائتين وخمسين ألفاً من الدنانير ، بحسب ما قدرها المستشرق سبرنجر[2] ؛ مما يضع يدنا على أن مداخيل التجار لم تكن لتقل عن ٥٠٪ وأحياناً ١٠٠٪ من توظيفاتهم التجارية[3] . كما اتسعت علاقاتها التجارية والدينية والاجتماعية مع مناطق عديدة من العالم . ومن الأهمية الخاصة بمكان أن البنية السكانية لمكة تكتسب صيغاً جديدة من التنوع السكاني الإتني والديني والحرفي ، مع تعاظم نسبي فيها لنشاط مجموعات من اليهود والنصارى . وقد أتت هذه الأخيرة منذ زمن طويل إلى اليمن والحجاز ، وانطلقت ، في سياق ذلك ، باتجاه مكة السائرة - بحكم كونها بقعة تتمحور حول بئر مياه (بئر زمزم) ، وحول معبد مقدس متمثل بالكعبة أسهم هذا البئر المائي في اضفاء القداسة عليه[4] - على طريق تحولها إلى مدينة متميزة بأخطر مزيتين ، في حينه : التجارة والقداسة .

وينقل لنا هنري ماسيه ما وصلت إليه عملية التنقيب التاريخي ، بخصوص مكة ، على أيدي رهط من الباحثين المستشرقين ، معلناً - على لسان لامانس وفلهوزن - أنه كان يوجد في هذه المدينة الناهضة

«مركز لنقابة من الماليين والتجار ، كلهم ماهرون في الحسابات بصفتهم قريشيين... وأن التجارة في مكة تحولت إلى مدرسة تمهيدية للسياسة»[5] .

---

١) محمد حسين هيكل: حياة محمد - ط١٣ ، القاهرة ١٩٦٨ ، ص٢٢٣ .

٢) ضمن: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص٢٤٥ .

٣) انظر: أي .ب . بيتروشيفسكي - تكوين الدولة العربية الاسلامية ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٠ .

٤) انظر حول اسماء «زمزم»: تاج العروس - الجزء ١٦ ، الكويت ١٩٨٤ ، ص٢٤٨ .

٥) انظر: هنري ماسيه - الاسلام ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣٨ . ويضيف ول ديورانت الى ذلك أن تجار مكة كانوا «يؤلفون فيما بينهم شركات محاصصة» . (ول ديورانت: =

وقد جذب هذا النشاط التجاري والمالي المجموعات اليهودية المذكورة آنفا ، بحيث أخذت تسهم فيه على نحو متسع ، خصوصاً في وجهه المالي الربوي . وإذا كانت هذه المجموعات قد استطاعت أن تنظم نفسها ، هنا في مكة ، كقوة اقتصادية مالية متحالفة مع قريش وفاعلة باتجاه تعميق الحركة المالية ، فإن المجموعات النصرانية فيها ظلت متعثرة في تحقيق وضع اقتصادي ذي شأن . ذلك لأن أفراد هذه الأخيرة ـ في أكثريتهم الساحقة ـ كانوا في عداد الأرقاء المتحدرين من الحبشة أو الحرفيين الهامشيين اقتصاديا ، في حين أن تجاراً نصارى (ومسيحيين) كانوا يأتون من الحيرة ضمن حركة اقتصادية منتظمة كثيراً أو قليلا[1] . وهذا قد يسمح باستنباط القول بأن البنية السكانية القبلية في مكة خضعت لاختراقات لم تتحدر من مواقع اقتصادية اجتماعية فحسب ، بل انطلقت أيضاً من مواقع إتنية . ونحن نميل إلى هذا الرأي ، نظراً إلى أن قسماً من اليهود والنصارى في مكة لم يكونوا ـ أساساً ـ ذوي أصول قرشية مكية (أو عربية عموما) ، بل أتى فريق منهم من خارجها في إثر الحركات والنزاعات السياسية ، التي غالباً ما كانت تجتاح المنطقة العربية لأسباب داخلية أو بفعل الصراع بين القوتين العظميين في حينه ، البيزنطية والساسانية ؛ ناهيك عن عوامل الاضطهاد الديني ، التي كانت تلحق بمجموعات من اليهود والمسيحين المنشقين عنهم في بيزنطة وفي فارس ، فترغمهم على الإنسياح نحو مناطق يجدون فيها أماناً واستقراراً . فكانت خيبر ويثرب ، مثلا ، نهاية ترحال اليهود ، في حين أن مسيحيين (ونصارى) حلوا في نجران ؛ هذا إضافة إلى مكة التي ورد تحديد وصفها من قبل .

ولعلنا نشير إلى أمر ستبرز أهميته لاحقا ، حين يهاجر محمد من مكة إلى يثرب ، وهو أن الحضور المالي الربوي الاستغلالي المركّز والمنظم لمعظم اليهود في

= قصة الحضارة ـ الجزء الثاني ، المجلد الرابع ، ترجمة محمد بدران ، الادارة الثقافية في جامعة الدول العربية ، القاهرة ١٩٦٤ ، ص١٨) .

١) انظر: دومينيك سورديل ـ الاسلام ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٩ .

مكة ، عمق شعور تضامن الأحرار المفقرين والأرقاء مع دعوة محمد ضد هؤلاء وحلفائهم من القرشيين ، بحيث أسهم في الوصول إلى وضعيتين دقيقتين **بالنسبة إلى مصائر التطور المكي خصوصا** ، والعربي اللاحق بصورة عامة . الوضعية الأولى تمثلت في الإندماج الوظيفي بين القرشيين (القبيلة ـ الطبقة المتميزة) ومعظم اليهود ، بحيث إننا نغدو ـ بترجيح كبير ـ مخولين بالتحدث عن بنية اجتماعية اقتصادية فيها من عناصر التجانس ما يكفي للنظر إليها على أنها موحدة وظيفيا ؛ هذا بالرغم من أن اليهود عاشوا في ضواحي مكة وتخومها ، مثلهم في ذلك مثل النصارى ، وكذلك «قرشيّي الظواهر» ، أي الذين «نزلوا حول مكة وما والاها»[1] ؛ مع ما يمكن أن يقال عن التميز اليهودي المالي الاقتصادي على هؤلاء وأولئك ، بالرغم مما يجمع بينهم جميعاً في مستوى الحياة الاجتماعية وربما كذلك في الدور السياسي في المجتمع المكي . وقد انطوى ذلك على ميل لتجاوز الكيان القبلي (القبلية) وتكون الطلائع الأولى للكيان الطبقي ، دون أن تكون هذه العملية قد أُنجزت على نحو حاسم . أما الوضعية الثانية فتجسدت في بدايات أولى لوضع الوجود القبلي الإتني على بساط البحث باعتبار محدد ، هو بروز التعددية الإتنية بصيغة الوحدة الطبقية (النشبية) . ولعلنا نتبين في ذلك إرهاصات بالدعوة المحمدية ذات الشخصية العربية والانسانية الكونية ، وبالمجتمع العربي الإسلامي المقبل ، بجناحيه الكبيرين العربي الإسلامي أو العربي غير الإسلامي بالضرورة (المسيحي مثلا) ، والإسلامي غير العربي[2] .

وقد نشير إلى أنه ظهر في يثرب ، أيضا ، ما يوازي ذلك الاندغام الوظيفي بين القرشيين واليهود في مكة ، وإن بمستوى آخر أكثر تركّباً وتعقداً . ههنا ، لم تتوطن قبيلة واحدة ، على نحو ما كان الحال في الطائف ، ومكة ،

---

١) انظر: العقد الفريد لابن عبد ربه ـ الجزء الثالث ، الطبعة الثانية ، ضبطه احمد امين واحمد الزين وابراهيم الأبياري ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص٣١٩ .

٢) قارن ذلك بـ: هنري ماسيه ـ الاسلام ، المعطيات السابقة نفسها ، ص٣٨-٣٩ ؛ ودومينيك سورديل ـ الاسلام ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٨-٩ .

حيث كانت ثقيف في الأولى وقريش في الثانية ؛ بل من الثابت أنه وجدت فيها قبيلتان كبريان ، تحدرتا أساساً من اليمن ، هما الأوس والخزرج . وكان استثمار النخل يمثل الحقل الاقتصادي الرئيس لنشاطهما الحياتي . وظلت التجارة والمضاربات المالية والمصرفية ضئيلة الحضور ، هنا ، بالرغم من وجود تجمعات يهودية عمل أفرادها صاغة ، كما مر معنا عن الطبري . وعلى هذا الأساس ، تبلور الحضور اليهودي في يثرب . فاليهود ، في هذه البقعة ، امتلكوا الأموال ، وعاشوا جنباً إلى جانب مع اليثربيين من الأوس والخزرج . ونلاحظ ، إضافة إلى ذلك ، أن الوجود الاقتصادي الطبقي اخترق الوجود القبلي الإتني ، فأثمر تحالفين كبيرين ، قد نرى فيهما فئتين كبريين في نطاق طبقة ـ قبيلة واحدة ، هما الأوس وحلفاؤهم من اليهود ، والخزرج وحلفاؤهم ، هم كذلك ، من اليهود .

وينبغي أن نضيف أن اكتمال المحور الجغرافي والاقتصادي والسياسي ـ وربما كذلك الإتني على الرغم من ضآلة دوره هنا ـ في الحقل العربي الناهض مع القرن السادس ، يقتضي التعرض للطائف . فهذه الأخيرة ، التي تقع على مرتفع نسبي انتهت إليه طرق القوافل ، التي تجتاز نجد منطلقة من الخليج العربي ، شكلت سوقاً تجارياً مرموقاً تمثل مركزه بـ«سوق عكاظ» ؛ هذا بالإضافة إلى أن زراعة الفاكهة ربما مارست الدور الأول في شريان اقتصادها ، مع مشاركة جزئية في تجارة مكة . وقد أسهم سوق عكاظ في استقطاب نسبي للحركة الاقتصادية للتجار والبدو وغيرهم في مناسبة سنوية دورية ، تعرض فيها آخر السلع والمنتجات المحلية والوافدة . (ويلاحظ أن أهمية «الأسواق» في الحياة التجارية وفي حياة الناس جعلت منها ظاهرة تستمر في الإسلام ، أي في حياة «الجماعة الجديدة» ؛ مع محاولة تنظيمها وفق المثل الدينية الجديدة بدرجة ظلت فيها ـ أي الأسواق ـ تمارس قوانينها الاقتصادية ، قبل أي اعتبار آخر)[1] .

---

١) «عن ابن عباس قال (كانت عكاظ ومجنة وذو المجاز أسواقاً في الجاهلية فتأثموا أن يتجروا في الموسم ، فسألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك ، فنزلت ـ ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلاً من ربكم ـ)» . (السيوطي: لباب النقول في أسباب النزول ـ المعطيات المذكورة سابقاً ، ص٣٢) .

إن ذلك المحور الجغرافي والاقتصادي والسياسي المشترك بين تلك البقع الثلاث ، التي غدت ـ شيئاً فشيئاً مع تصرّم القرن السادس ودخول القرن السابع ـ مدناً ذات أهمية ملحوظة في شبه الجزيرة العربية وخارجها ، أخذ يتجه ـ بدأ بيد مع تحول مركز الثقل التجاري من اليمن ومن عوامل أخرى أتينا عليها ـ نحو وحدة في المصير التاريخي ، تهيء لحدث كبير سيكون له صدى ضخم في التاريخ . وملاحظ أن تلك التحولات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ، وكذلك وكما سنرى الدينية الإيديولوجية ، انطلقت من مراكز جغرافية كانت ـ في بنيتها الإجمالية العامة ـ قد اتجهت نحو عالم الحضارة المدينية ، دون أن تتجاوز ، على نحو حاسم ، عالم البداوة . وهذا يشير ، ضمنا ، إلى أن عملية التحول تلك إذ انطلقت ، فإنها كانت تعاني من إشكالية كبرى ، هي ملاحقتها ومحاولة حصارها من قبل نقيضها ، الممثل بذلك العالم البدوي القاسي قسوة الصحراء ، غير المؤنسنة . فإذا كان هذا العالم يتمثل ـ في أحد أوجهه الكبرى ـ باقتصاد ينتزع اللقمة من بين الرماح والسيوف ، ومن ثم باقتصاد الكفاف المناقض لعملية التراكم التاريخي المالي والسلعي والحرفي ، فقد برز العالم الجديد ، التجاري المالي والزراعي ، بطموح تاريخي مشروع قدم ، في شخصه ، بديلاً تاريخياً عن ذاك . أما الفكرة المركزية في هذا البديل فقد تجسدت في العمل على إيجاد دورة حياتية ، تقوم على التبادل التجاري لسلع زراعية وحرفية من شأنها إغناء الحياة الانسانية بمستويات متقدمة من العيش ، وبأنماط جديدة من التفكير والاعتقاد ، وذلك ضمن شرط تاريخي كان يبلور نفسه صُعداً ، هو المرور بانقسام اجتماعي (طبقي في دلالاته الأولية العامة) بين الأعلين والأد نين من المجتمع الجديد .

ومن أجل الإحاطة الأولية بتلك العملية ، يجدر بنا ملاحظة التنوع السلعي ، الواسع والغزير ، والجهد البشري الهائل ، والقدرة التنظيمية المحكمة ، والوعي النفعي (البراغماتي) الذكي بالتكيف مع الضرورات الجغرافية المناخية ، التي كمنت وراء إنجازها :

«فالقوافل تنقل السلع الأكثر تنوعا : جلود ، ومعادن ثمينة ، وروائح وعطور البلاد العربية ؛ ونثارة الذهب ، والعاج من افريقية ؛ والمنسوجات ، والسلاح ، والحبوب والزيوت من سوريا ؛ وحرير الصين (دون أن نتكلم عن تجارة الرقيق الأسودِ من الحبشة)»[1] .

ولنتأملْ في الحشود الكبيرة من الكشافة والتجار والمرافقين الحماة والهداة ومقدّمي الخدمات المتعددة ، التي كانت على رأس القوافل الجرارة والصغيرة وفي مؤخرتها ، لنتبينَ مدى الفعل التاريخي ، الذي كان يفصح عن نفسه في المحور الجغرافي الاقتصادي والسياسي الجديد (محور مكة والمدينة والطائف)! فالطبري[2] يتحدث عن تجارة قام بها تجار قريش كلها إلى الشام ، مستخدمين في ذلك «عيراً عظيمة» نقلت من البضائع مختلف السلع ؛ وكان على رأسها تسعمائة أو ألف رجل ، مما يبرز ضخامة المشروع التجاري ، عموماً . ويشار إلى أن (سترابو) رأى واحدة من مثل تلك القوافل ، فشبهها بجيش[3] .

وينبغي أن نضيف إلى ذلك أن «التجارة الداخلية» ، أي بين العرب ، كانت قائمة على قدم وساق[4] . ولعلها كانت واحداً من عوامل عدة ،

---

١) هنري ماسيه: الاسلام ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣٧ .

٢) تاريخ الطبري ـ الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٤٢١-٤٢٧ .

٣) انظر: أحمد أمين ـ فجر الاسلام ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٤ . في هذا السياق ، «يحدثنا عن مقادير التجارة التي مارسها التجار المكيون مثل هذا المثال: كانت القافلة المجهزة من المكيين لرحلة الشتاء الى سوريا عام ٦٢٤ قد حملت بضاعة بقيمة ٥٠ ألف مثقال (ذهبي) ، ٤٠ ألف منها بضائع كانت تعود لاعضاء مختلفين من الأسرة الأموية واثرياء آخرين كبار . يسير برفقة القوافل عدة مئات من الناس المسلحين تسليحاً جيداً: التجار ، الأدلاء ، ساقة الإبل وحراس اجراء من قبائل بدوية» . (اي .ب . بيتروشيفسكي: تكوين الدولة العربية الاسلامية ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٠) .

٤) يعلن ابو عليٍ المرزوقي في مؤلفه (الأزمنة والامكنة ـ طبعة الهند ١٣٣٢ هـ ، ص١٩) أن العرب ما قبل الاسلام كانوا يذهبون «إلى شحر المهرة فيبيعون هناك الأدم والبز وسائر المرافق ، ويشترون بها الكندر والمر والصبر والدخن» .

حرّضت على توسيع نطاق «التجارة الخارجية» بمقاييس كبرى ، خصوصاً وأن طرق التجارة الداخلية والخارجية كانت ، كما لاحظنا ، آمنة إلى درجة كبيرة ، ما عدى بعض الاستثناءات[1] .



إن ما تقدم يتيح لنا أن نتبين الحركة التجارية ، المكية خصوصا ، وقد طفقت في التحول إلى أسلوب اقتصادي مهيمن وبتقاليد راسخة . وإذا كان ذلك قد بدأ ، إرهاصيا ، مع منتصف القرن الخامس حيث عُبر عنه ـ خصوصاً ـ باستحداث الرحلتين السنويتين الشهيرتين في عهد هاشم وبمبادرة منه (رحلة الشتاء إلى اليمن ورحلة الصيف إلى الشام)[2] ، فإنه ـ مع مقتبل القرن السابع ـ أصبح تياراً دافقاً وفاعلاً بقوة ، في الأوضاع الاجتماعية والسياسية والدينية .

---

١) من ذلك ، مثلاً ، ما يقوله اليعقوبي عن «سوق الرابية» بحضرموت ، من أنه «السوق الوحيدة في جزيرة بلاد العرب كلها ، الذي كان يحتاج فيه التجار إلى خفارة ، لأنها لم تكن أرض مملكة ، وكان من عز فيها بزّ صاحبه» . (ضمن: عقدة اللون الاسود ومسألة الوجود الفارسي في اليمن بعد الاسلام ـ بحث لجعفر ظفاري ، مجلة الثقافة الجديدة ، عدن ، مارس ١٩٧٤ ، ص٥٢) .

٢) انظر: السيرة النبوية لابن هشام ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٢٥؛ وكذلك: تاريخ الطبري ـ الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٥٢ .

ب ـ لعل أحد أوجه الخصوصية النسبية لتطور مكة وتحولها من القرن السادس إلى القرن السابع ، تحديدا ، كمن في **الإقتران الوظيفي** بين الجانب الاقتصادي والاجتماعي والسياسي وبين ظهورها بمستوى المدينة الأكثر قداسة في العالم ، في حينه (وقد سبق أن أوردنا شاهداً عن المؤرخ الروماني سيسلاس يؤكد على وجود هذا المستوى من القداسة في المرحلة الزمنية التي عاش فيها ، وهي الخمسون عاماً قبل الميلاد) . وإذا أضفنا أن هذه الواقعة هي ، بدورها ، شاهد على كون ذلك المستوى من القداسة يعود إلى مرحلة أقدم من الزمن الذي عاش فيه ا لمؤرخ المذكور ـ لأنه في ذلك إنما يقرر أمراً لا يمكن أن يكون حصيلة مرحلة قصيرة ـ فإنه يتضح مدى العمق الزمني التاريخي لنظرة التقديس هذه لمكة . وكما قد يبدو من الملاحظة المباشرة ، فإن تلك النظرة ارتبطت بوجود الكعبة في مكة . ولمّا لم يكن الاقتصادي قد استقل بعد عن الديني ولم يرتفع هذا الأخير عن ذاك ، في الممارسة الاجتماعية والذهنية لجمهور واسع من أفراد القبائل في مكة وغيرها ـ بغض النظر عن حالات اخرى نواجهها في مكة خصوصاً ـ فقد كان من شأن ذلك أنه جعل «المقدس الديني» يظهر **وكأنه** المدخل إلى النشاطات البشرية كلها ، أو كأنه هو نفسه **«روحها المباركة»** . بالمقابل وبالتقاطع مع هذا ، ظهرت بعض النشاطات البشرية بـ**«روح ملعونة»** مشئومة ، وذلك بسبب من انه نُظر إليها على أنها خارجة عن حقل المقدس الديني المعني وعليه ، أي لدخولها حقل **«الحرام»** .

ويلاحظ أن ذلك التعبير الأخير (الحرام) اكتسب إحدى دلالاته الحاسمة من الوضعية الاقتصادية التجارية نفسها في تطورها التاريخي ، الذين انتهى إلى نتيجة محددة ، هي تكريس ما عرف بـ**«الأشهر الحرم»** ، أي تلك التي تعارف التجار (الحجاج) ـ في حينه ـ على إبقائها آمنة للجميع ، «محرّمة » على ذوي النشاط الغزوي والثأري ، وما يتصل به . ومن ثم ، فقد اكتسب تعبير «الحرام» دلالتين تؤدي الواحدة منهما إلى الأخرى وتشير إليها ، على نحو تضايفي ،

وهما «**المقدّس**» و«**المنتهَك**» ؛ كما تؤديان كلتاهما إلى **ما يجمع بينهما** ، وهو **التجارة** (**التقرش** ، كما سيأتي لاحقا) ، أو الاقتصادي ، على نحو العموم .

إن اقتران مكة بالكعبة أخذ في التحول ، مع القرن السابع ، إلى مسألة حيوية كبرى في حياة هذه المدينة . فلقد حقق ذلك الاقتران وظيفة التكريس لمكة كحاضرة (دولة مدينة ـ أم القرى) لديها **من القداسة ما يتيح** لها أن تلفت الأنظار إليها **كبنية اقتصادية تجارية** ؛ بحيث إن ذلك أفضى ، في مرحلة متأخرة ، إلى ألا تضارع تجارياً ودينياً . وبسبب من هذه القداسة المحميّة اقتصادياً تجارياً وهذه البنية الاقتصادية التجارية المحمية دينياً قداسيا ، إضافة إلى الأهمية الجغرافية الاستراتيجية للحاضرة المعنية هنا (مكة) ، فقد ظهر «انتهاك» هذه الأخيرة بمثابة انتهاك لقداستها ، التي جسدها كم هائل من الآلهة الكبرى والصغرى (حوالي ثلاثمائة وستين) . أما هذه الأخيرة فقد نيطت بها وظيفة الوساطة بين الإنسان والإله الأعظم ، الذي ظل التصوُّر حوله ـ عموماً واجمالاً ـ مشوشاً في أذهان المكيين ، ما عدا حالات استثنائية يمثلها «الحنيفيون» ، كما سنرى .

وقد أثار وضع مكة ذاك منافسات بينها وبين مجموعة من المدن والمراكز الحضارية . والأمر المثير الطريف ، هنا ، أن تلك المنافسات كانت تظهر في وعي معظم الناس من حيث هي موقف ديني ، في الأساس . ومن هنا ، كانت محاولات إعطاء ذلك الوعي الديني تجسيداً واقعيا ، قد عملت على تثبيته وتعميقه في أذهان الناس بمثابته المعطى الحاسم . فإبن هشام في «سيرته» يتحدث عن «بيت مقدس» في صنعاء ، له لدى أهله من القداسة ما للكعبة لدى سكانها . وهذا البيت هو

«بيت بصنعاء يقال له : رئام . . . وكان لحمير وأهل اليمن»[1] .

كما نقرأ خبراً لدى معظم كتاب السيرة الإسلاميين عن كنيسة «القُلَّيس» ، التي أمر ببنائها أبرهة الأشرم في اليمن ، لمنافسة كعبة مكة

---

١) السيرة النبوية لابن هشام ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، الجزء الأول ، ص٨٠ .

ومضارعتها . فإذا فحصنا النص الذي أورده ابن هشام والطبرا والذي يخبر عن القليس ، وضح لنا ـ بترجيح كبير ـ الهمُّ الأكبر ، الذي كان يشغل أبرهة لصرف العرب عن الكعبة ، المركز الديني المقدس . فهو (أي النص) إذ يذكر ذلك ، فإنه لا يشير من قريب أو بعيد للدلالة الاقتصادية التجارية والمالية لهذه العملية ؛ علماً أن تفكيكه ـ ضمن تصور شمولي لتاريخ أبرهة في اليمن ـ ربما يقود إلى مثل هذه الدلالة . فإبن هشام ينقل عن أبرهة ما كتب به إلى سيده في الحبشة ، النجاشي (ليس هاماً هنا ما إذا كان ذلك متوافقاً تماماً مع الحدث التاريخي ، بقدر ماهو هام الإعلان عن هذا الحدث دلالياً على نحو لا يخرج عن احتمالات العصر السادس ، الذي غزا الأحباش فيه اليمن) :

«ثم كتب إلى النجاشي : ثم إني بنيت لك أيها الملك كنيسة (القليس) لم يُبن مثلها لملك كان قبلك ، ولست بمنته حتى أصرف إليه حجَّ العرب»[1] .

إن النزاع الاقتصادي (مرافقاً بنزاع عسكري) ظهر نزاعاً دينياً قداسيا ، بقدر ما ظهر الموقف الديني مندغماً بالموقف الاقتصادي . فلقد أتت مظاهر الوثنية المرافِقة للألوهية الواحدة (الله) استجابة عميقة للبنية الاقتصادية والاجتماعية والسيكولوجية في شبه الجزيرة العربية ، ما قبل الإسلام . فهي ـ بمثابتها ظاهرة إحيائية ـ تقوم على الاعتقاد بأن قوى سحرية تكمن في الأشياء ، وتلازمها ، وتحدد سماتها وخصائصها . فالأحجار والأشجار والآبار والكهوف والخرائب ، وكذلك النجوم والرياح والمقابر الخ . . . ، تمتلك قدرات سحرية تجعل منها قوى حية ، تفعل بالإنسان ، على نحو ما ، وبحسب سلوكه . فهي قد تثير الخير والبركة ، وهي قد تستحدث الشر وتجلب التعاسة ؛ مما يقتضي ـ بـ«الضرورة» ـ أن يعرف المرء كيف يتعامل معها : بكل ابتهال واستعطاف وتقديس وحذر . وإذا كان الأمر كذلك ، فليعشْ معها وبين ظهرانيها ، لاستدرار البركة منها! وهذا

---

١) المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة ـ ص٣٧ . انظر ايضاً: تاريخ الطبري ـ الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٣٠-١٣١ .

ما استدعى إقامة أنصاب ومعابد ورموز لها ؛ إضافة إلى بروز أفراد ينطت بهم - لدواع تتعلق بقدراتهم الخاصة وربما كذلك لمواقعهم الاجتماعية الاقتصادية - مهمات إيجاد تواصل حيّ (إحيائي) بين الوثني ووثنه ؛ مما جعل ظهور الكهان والعرافين والسحرة وغيرهم أمراً مفهوماً وشائعاً شيوعاً ملحوظا [1] .

على هذه الطريق ، تفصح الوثنية الإحيائية في الجزيرة العربية عن هويتها من حيث هي القوة الحافزة للوثني في سلوكه اليومي ، سواء أكان ذلك في حياته العائلية الخاصة ، أم الجنسية ، أم الاجتماعية ، أم الاقتصادية . ومن ثم ، فقد اندغم النشاط العام والخاص للوثني بموقفه من تلك «القوى السحرية الخفية» ، الشريرة منها والخيرة . وقد اتضح هذا الاندغام بمزيد من الشمول عبر التقدم البطيء ولكن الملحاح ، الذي كان يطرأ على الصعيد الاقتصادي المالي والتجاري والجمالي السيكولوجي . ذلك لأن هذا التقدم جلب معه حاجة صنع الأوثان من المواد الثمينة «الكريمة» ، التي يمكن أن تُرضي «الأرواح السحرية الكائنة في الطبيعة» ، أكثر من تلك المواد الرديئة «الخسيسة» . فمواد كالذهب والفضة والعاج والزبرجد من شأنها أن تكون أكثر قدرة على التعبير عن تلك الأرواح وأكبر وأشمل مما يفعله الحجر البسيط أو الطين ، وغيره من المواد الطبيعية العادية . ومن ثم ، فهي (أي المواد المعنية) والحال كذلك ، في وضع يمكنها من تحقيق «الشفاعة والزلفى إلى الله» ، على نحو أفضل و«أكثر اقناعا » . ولذلك ، كانت تصنع «من تلك المواد الكريمة» أصنام وأنصاب ، تعبر عن الحالة الاقتصادية وتعاظم الثروة ضمن وسط الأغنياء من التجار والمرابين ، أو يدفن شيء منها في «بيت مقدس» ما ، كما هو الحال بالنسبة إلى الكعبة[2] .

---

١) انظر: چيب - بنية الفكر الديني في الاسلام ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٦٦-٦٧ .

٢) ينقل لنا ابن قتيبة في (المعارف - حققه وقدم له ثروت عكاشه ، الطبعة الثانية ، دار المعارف بمصر ١٩٦٩ ، ص١٢٥) أن عم الرسول أبا لهب «هو سارق غزال الكعبة ، وكان الغزال من ذهب» . ويخبرنا ابن سعد في «الطبقات - المجلد الأول ، مقدمة لإحسان عباس ، دار صادر بيروت ١٩٦٠) أن جرهم دفنوا غزالين . فاستخرجها عبد المطلب ، فضرب الغزالين صفائح في وجه الكعبة ، وكانا من ذهب - ص٨٥» .

لقد ظل الوعي الاقتصادي الطبيعي والتجاري والزراعي ، على هذه الحال ، مخترقاً بتلك الإحيائية السحرية ؛ مُفضياً - بذلك - إلى ثنائية ذهنية تطرح احتمالات تجاوزها والارتفاع عليها من موقع تلك الأخيرة ذاتها (أي الإحيائية المعنية) . فهي تتحدد بالنظر إلى آلية الوعي الاقتصادي على أنها مستمدة من النشاط الاقتصادي ذاته ، بقدر ما يكون هذا مستمداً من ذاك ، بحيث يكون الوعي المذكور قادراً على التنسيق لهذا النشاط وترويضه وتوجيهه واستحداثه وقطف ثماره . ولكن ، لما كان ذ لك الوعي غير منفصل - على نحو كاف - عن هذا النشاط وظل هذا الأخير يظهر هو نفسه **وكأنه تجسيد لبركة** ممنوحة من القوى السحرية الحية (ذات الطابع الاحيائي) ، فقد ترتب على ذلك الوعي أن يخضع لاختراق كبير من قبل الوهم الإحيائي ، مؤداه : إن القوى الروحية السحرية هي التي تتحكم بالموقف ، نافية - بذلك - وجود قوانين أو نواظم لها صفة الاستقلالية عن الساحر ، أو الكاهن ، او العراف . فالأمر يغدو رهن قدرة هؤلاء على استبطان تلك القوى «والتآخي معها» ، بحيث يظهر التزلف إليها وارضاؤها أو ترويضها ، وفق الرغبات والإحتياجات المطلوبة ، وبغية الوصول ، أخيرا ، إلى إرضاء الإله او الآلهة .

ولما كان الوجود القبلي ، في مراحل انتقاله من التبعثر الى التوحيد القبائلي ، قد عبر عن نفسه - ذهنياً - بتلك الإحيائية الطبيعية ، فقد برزت الانصاب والاوثان بصفتين اثنتين ، جماعية وفردية . أما الأولى منهما فقد جسدت «روح» القبيلة الكلية ، في حين أن الثانية جسدت «روح» الفرد الواحد المنتمي إلى قبيلة أو أخرى . ولعلنا نكتشف في ذلك أمراً بالغ الأهمية بالنسبة إلى التطورات اللاحقة ؛ نعني بهذا أن **جماعية الروح القبيلية** كانت جسراً عريضاً للانتقال إلى «**جماعية الألوهية الواحدة**» ، **بينما** و قفت «الروح الفردية» المعنية عائقاً حيال تحقيق تلك ؛ مع الإشارة الهامة ، وهي ان هذه «الروح الفردية» امتلكت من «الحميمية» بين الفرد الوثني ووثنه ما يضع يدنا على أحد المداخل لفهم الأسباب التي كمنت ، لاحقا ، وراء غياب علاقة حميمية (شخصية) بين المسلم وبين «الله» ، إلهه ، وذلك لصالح علاقة بينهما يظهر هذا الأخير فيها

بمثابته قوة متعالية ومفارقة ، وغير مشخصة . بيد أن تلك «الروح الفردية» وإن غابت ، بدرجة أو أخرى ، مع حضور معطيات العصر الجديد (الاسلامي) ، إلا أن مايوازيها - في هذا العصر - أخذ يفصح عن نفسه تعبيراً عن البحث عن خلاص فردي في حالة غياب الخلاص الجماعي . ولعل الصوفية كانت إحدى الصيغ لهذا الخلاص الفردي ، وذلك بعد أن صنعت إلهها الخاص ، الإله الانساني ، أو انسانها الخاص ، الانسان الالهي . وهذا ما يمكن أن نرى فيه تعبيراً عما يمكن أن يطلق عليه مصطلح «الاسلام الفردي» ، الذي يبرز «الضمير الشخصي» بمثابته الركن الاساسي منه .

ولكن قد يكون أهم من هذا وذاك ، على صعيد العقيدة الجديدة ، ما نشأ من اتجاهات ونزعات تأليهية تضفي الألوهية أو القداسة على شخص محمد ؛ مما أسهم في إقامة جسور من الحميمية الشخصية بينه وبين جموع من المسلمين السنيين وغيرهم أكثر مما بينهم وبين «الله» ، من حيث هو قوة متعالية ومفارقة وغير مشخصة[1] . (وسيلاحظ أن هذه الصفات ستُخضع لفعل تلك الحميمية على أيدي بعض الفرقاء ، مما سيوّلد الاتجاهات والنزعات التشبيهية والتجسيمية وغيرها) . وقد جرى سحب ذلك على شخصيات أخرى ، مثل علي بن أبي طالب وسلمان الفارسي ، مُنحت لاحقاً من صفات الألوهية أو القداسة ما رشحها إلى موقع البديل عن الوضعية المذكورة .

في ضوء ذلك ، تُتاح لنا إمكانية تبيّن إحدى دلالات ما يسوقه ابن هشام ، نقلاً عن ابن اسحق ، تحديداً لـ «سبب عبادة الأصنام» . فهو يكتب معلنا :

«ويزعمون أن أول ما كانت عبادة الحجارة في بني إسماعيل ، أنه كان لا يظعن من مكة ظاعن منهم ، حين ضاقت عليهم ، والتمسوا الفسح في البلاد ، إلا حمل معه حجراً من حجارة الحرم تعظيماً للحرم ، فحيثما

١) قارن ذلك مع: چيب - بنية الفكر الديني في الاسلام - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٩٤ .

نزلوا وضعوه ، فطافوا به كطوافهم بالكعبة ، حتى سلخ ذلك بهم إلى أن كانوا يعبدون ما استحسنوا من الحجارة وأعجبهم»[1] .

إن ذلك الجو المكي الوثني - في جانبه هذا - المفعم بـ «التقديس والقداسة» ، كان ينتج بعض المظاهر الوثنية الأخرى ، أو يحفز على استحداثها وتعميقها ، بحيث يدعونا ذلك إلى التحفظ حيال ما يراه جمع من كتاب السيرة ومن الكتاب الاسلاميين من أن تعظيم الحجارة من قبل جموع من المكيين أدى بهم إلى الخروج عن «دين ابراهيم واسماعيل» ، الذي يفهمه أولئك الكتّاب هنا بصفته ديناً إلهياً توحيديا [2] . ووجه التحفظ على ذلك يكمن في أن المذكورين إياهم إذ يرون أن«هذا الدين» قام على تقديس الكعبة وتعظيمها ، فإنهم لم يلاحظوا أن ذلك مثّل إحدى صيغ الوثنية ، في إحدى دلالاتها العقيدية البارزة ؛ ناهيك عن الحديث على «الحجر الأسود» ، الذي يجسد اسطورة وثنية قديمة انتهت بمكوثه في الكعبة[3] . وهذا يغدو أكثر وضوحا ، حيث يتبين ان الأوثان والانصاب أوجدها «الوثنيون» لكي تقربهم «إلى الله زلفى»[4] ، أي إلى ما اعتبروه القوة الحيوية الكامنة في الأشياء ؛ مما يدعونا إلى **إعادة النظر في** التصور الخاص بـ «الوثنية» تلك ، وذلك بأن نضعها في سياقها التاريخي والعقيدي .

---

١) السيرة النبوية لابن هشام - الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٧٢ .

٢) انظر في ذلك ، مثلاً: المصدر السابق مع معطياته المذكورة - ص٧٢-٧٣؛ وابن الكلبي - كتاب الأصنام ، تحقيق أحمد زكي ، الدار القومية للطباعة والنشر بمصر ، دون تاريخ نشر ، ص٦ .

٣) راجع حول ذلك: روم لاندو - الاسلام والعرب ، ترجمة منير بعلبكي ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦٨ ، ص١٤-١٥ .

٤) القرآن - سورة الزمر /٣ . ويخبرنا ابن اسحاق ، في معرض حديثه عن إسلام أبي سفيان ، أن هذا لم يكن يرفض ، بالأصل ، تصور «الإله الواحد» . فهو ، في جوابه على سؤال محمد فيما إذا كان الوقت قد حان للإيمان بأنه «لا إله إلا الله؟ قال: بأبي أنت وأمي . . . والله قد ظننت أن لو كان مع الله إله غيره لقد أغنى عني شيئاً بعد» . (سيرة ابن هشام - الجزء الرابع ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣٣) .

لقد كان من شأن ارتباط الوثنية بالتجارة والزراعة في مكة وغيرها من الحواضر المدينية العربية ، في حينه وعلى النحو الذي عرضنا له ، أن عمّق اللوحة التاريخية التي هيمنت في تلك الحواضر ، في مقتبل القرن السابع . فالثقة بالأوثان كانت - بإحدى دلالاتها الرئيسة - بمثابة ثقة بـ «**السوق**» وبـ «**التجارة**» وبـ «**الحركة الاقتصادية**» . ولذا ، كان الدفاع عنها دفاعاً عن ذلك كله . وربما بالقدر نفسه ، كان الدفاع عن الاوثان إياها قد تموضع ، عقيدياً وعُرفيا ، بمثابته دفاعاً عن السوق والتجارة والحركة الاقتصادية ؛ مما يجعلنا نتحفظ على الرأي التالي أو - على الأقل - على الصيغة الاقتصادوية التي يرد فيها ، ومؤداها هو : إن الأوثان المذكورة في مكة وغيرها لم تكن مستهدفة لذاتها - إلى جانب أهداف أخرى - حين دافع عنها المكيون ضد هجمات محمد اللاحقة ، وإنما كان الهدف الأول والأخير من ذلك هو حماية المصالح الاقتصادية التجارية والمالية والمصرفية لأولئك[1] . فلقد كانت الوثنية عقيدة المكيين الر اسخة في حياتهم رسوخ مصالحهم تلك ، خصوصاً إذا استعدنا ما ذكرناه ، في سياق سابق ، من أن العقيدة المعنية لم تكن - بصفتها موقفاً ذهنياً وسلوكياً طقسياً - قد انفصلت بعد عن النشاط الاقتصادي المباشر .

لقد كانت الوثنية ، في حينه ، في طور إحداث منظومة قيَميّة أخلاقية وعقيدية ومسلكية مستقلة ، إلى حدّ ما . وهذا ينطوي على القول بأننا في كلتا الحالتين **المضمرتين** المعنيتين هنا (النظر إلى الوثنية على أنها لم تكن بعد قد انفصلت نهائيّاً عن الاقتصادي ، وعلى أنها كانت في طور إحداثها هذه الخطوة نسبيا) ، نجد هذه الظاهرة الوثنية قائمة وفاعله بوصفها القيم والمثل التي دافع عنها أصحابها ، من حيث هي هذه القيم والمثل . وبالطبع ، لا يدور الحديث

---

١) انظر تمثيلاً على هذا الرأي ما ينقله بندلي جوزي عن كايتاني ويأخذ به هو نفسه في كتابه «من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٨»: «ان الاسلام لم يكن حركة دينية إذ لم يكن فيه دينياً الا الظاهر ، أما الجوهر فإنه كان سياسياً واقتصادياً» .

هنا ـ تخصيصا ـ على القيّمين على الوثنية أو على جلهم أو بعضهم ، وإنما على من اتخذ منها موقفاً عقيدياً غير منطوٍ على **الوعي** بالعلاقة بينها وبين الحقل الاقتصادي . أي إن الأمر يتصل بجموع الوثنيين المتلقّين لها دون تسويغ ايديولوجي ؛ مستثنين ـ بذلك ـ النخبة المثقفة أو رهطاً منها ممن امتلكوا وعياً ذرائعياً بالعلاقة المذكورة (من هؤلاء يبرز ـ مثلاً ـ الشخصية الهامة أبو سفيان بن حرب) .

ولعلنا ندلل على رسوخ العقيدة المذكورة بما جاء في إحدى الوثائق الاسلامية الملفتة عن علاقة النبي محمد نفسه بالوثنية ، في شطر من حياته الأولى . فعلى عكس ما درج عليه جل الاسلاميين من أن النبي اللاحق ، محمدا ، عاش حياته كلها ، بما في ذلك الشطر السابق على «النبوة» ، معصوماً عن الوثنية وعن غيرها من مظاهر الحياة المكية المماثلة ، نواجه موقفاً آخر يقود إلى الإقرار بأنه اتخذ منها ، في مرحلة معينة ، دينه الخاص . فهو ، على الرغم من قلقه الكبير وشكه العميق في الوثنية ، ظل متجذراً فيها أثناء مراحل حياته «ما قبل النبوة» . وهذا ما نجد مصدره في الوثيقة الأهم عن أصنام العرب ما قبل الاسلام وهي «كتاب الأصنام» للكلبي ، الذي جاء فيه مايلي :

«وقد بلغنا أن رسول الله (ص) ذكرها يوما ، فقال : لقد أَهديتُ للعزى شاةً عفراءَ وأنا على دين قومي»[1] .

ولقد انخرط الجميع ـ كل من موقعه وكل وفق احتياجاته ومشاركته سلبية كانت أم فاعلة ـ في الحركة التجارية **المقدسة** الصاعدة ، وفي القداسة الوثنية المركزية المرتبطة **بالتجاره** ؛ مسهمين ، بذلك ، ما عدا قلة ضئيلة سيجري الحديث عليها لاحقا ، في بناء مؤسسة دولتية أريستوقراطية ، تقف على رأس تلك الحركة التجارية وهذه القداسة . وقد كان في صلب مهمات هذه المؤسسة الإسهام في إنجاز بنية اجتماعية اقتصادية وسياسية وعقيدية ترفض النزاعات القبلية

---

١) ابن الكلبي: كتاب الأصنام ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٩ .

بل تدينها ، وتضبط فعالياتها على نحو يلزم الجميع ، دون استثناء (وفي هذه المسألة تكتسب «الأشهر الحرُم» بعض دلالاتها) .

وضروري - في هذا السياق - أن نشير إلى أحداث كبرى اسهمت في جعل **مكة** وقبيلة **قريش** قطب الرحى في أواخر القرن السادس وأوائل القرن السابع ، في أنظار العرب عموماً . فالغزو العسكري لليمن على يد الأحباش أريد له ، بعد أن أنجز ، أن يُتبع بتدمير المنافس الاقتصادي التجاري والديني لها ، في حينه ، أي مكة الصاعدة تجارياً ودينيا ؛ وقد أشرنا ، من قبل ، إلى ذلك . ولكن ما يثير الانتباه ، ههنا ، يكمن فيما حدث للطائف ولمكة أثناء اتجاه أبرهة إلى هذه الأخيرة . فلقد خضع سادة الطائف ، ممثَّلين بسادة قبيلة ثقيف ، لجيوش أبرهة ، فقدموا لهذا آيات الولاء ، حين عملوا على دعمه في حملته ضد مكة[1] . ولم يكن ذلك تعبيراً عن خوف ثقيف من جيوش أبرهة فحسب ؛ بل إننا نرجح أن الموقف المذكور عكس - كذلك - وجهاً من أوجه المنافسة بينها وبين القرشيين ، ببواعث قبلية واقتصادية ودينية[2] . من طرف آخر ، عملت الأحداث اللاحقة المتتالية على تسليط الضوء باتجاه مكة ، التي ظهر أسيادها القرشيون بمثابتهم «أهل الله»[3] ، وبرزوا كأنهم المتحدثون باسم العرب جميعاً والحاملون مسؤوليتهم

---

١) انظر في ذلك ، على سبيل المثال: السيرة النبوية لابن هشام - جـ١ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٤٢ .

٢) ومن هنا ، قد نكون مخولين بتدقيق وضبط الحادثة التاريخية المتعلقة بشخص «أبي رغال» . فلقد قُدم إلينا هذا الأخير - في الكتابات السيرية وكتابات تاريخية كثيرة - بصفة كونه «خائن العرب» ، وذلك انطلاقاً من قصته الشهيرة مع أبرهة الأشرم ، الذي وجد فيه دليلاً يقوده إلى مكة ، بغية تدمير كعبتها . فإذا وضعنا هذه الشخصية في إطارها القبلي والعقيدي الوثني (انتماؤه إلى ثقيف وعبادته اللات فيها) ، وفي إطارها الاجتماعي الاقتصادي (وجوده في مجتمع زراعي مستقر عموماً وإجمالاً) ، فإن ذلك يفصح عن بعض الاتجاهات ،التي كمنت وراء فعلته تلك مع أبرهة . وهذا ، بدوره ، قد يضيء أحد جوانب ما أطلق عليه ابن هشام «مهادنة ثقيف لأبرهة» .

(انظر: المصدر السابق مع معطياته المذكورة ذاتها) .

٣) المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص٥٠ .

ومصائرهم التاريخية على عواتقهم . ومن ثم ، فقد بدا أن «الله» هو الذي وقف وراء حماية مكة بكعبتها «المقدسة» ، وذلك خصوصاً في المعركة ضد حسان الحميري ، الذي قدم من اليمن مع جيش له إلى مكة ، بهدف نقل أحجار الكعبة الى اليمن(١) ، وفي الموقف الرادع الشهير من غزو الحبشة لمكة ؛ في حين أن الأمر لم يظهر على هذا النحو بالنسبة إلى الطائف وغيرها من البقع «الشقية» . ومن هذا الموقع ، سوف نُخبَر بـ «كُشوف» متتالية ، من شأنها تدعيم السمعة الكبرى لـ «بيت الله الحرام» ، يقدمها لنا كتاب سيرة ومؤرخون . وهذه الكشوف حتى وان لم تحز على مصداقية تاريخية ، فإنها تظل تمثل قناة نستنبط منها ما قد يكون ذا علاقة بالوضعية المكية والقرشية ، على نحو من الأنحاء(٢) .

وقد كان في مثل هذا الجو المضمّخ بـ«القداسة القرشية وعظمتها» وارداً ومناسباً أن تنتشر أخبار يعلن أن تاريخها يعود إلى «الزمن البدئي الأول» ، ويرد فيها

---

١) تاريخ الطبري ـ الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٦٣ .

٢) من هذا القبيل وعلى سبيل المثال ، نقرأ في (انسان العيون في سيرة الأمين ـ لبرهان الدين الحلبي ، المعروفة بالسيرة الحلبية ، الجزء الأول ، مطبعة الاستقامة بالقاهرة ١٣٨٢ هـ ، وبهامشها «السيرة النبوية والآثار المحمدية لأحمد زيني المشهور بدحلان» ، ص١٥٩؛ ونشير لاحقاً إلى المصدر المذكور بتسميته المعروفة المنوه بها): «وجدت قريش في الركن كتاباً بالسريانية فلم يُدرَ ما هو حتى قرأه لهم رجل من يهود فإذا هو أنا الله ذو بكة خلقتها يوم خلقت السموات والأرض . . . ووجدوا في المقام . . كتاباً آخر مكتوب فيه مكة بلد الله الحرام يأتيها رزقها من ثلاث سبل . . . وفي كلام بعضهم وجدوا حجراً فيه ثلاثة أسطر الأول أنا الله ذو بكة صنعتها يوم صنعت الشمس والقمر . . وفي الثاني أنا الله ذو بكة خلقت الرحم وشققت لها إسما من إسمي وفي الثالث أنا الله ذو بكة خلقت الخير والشر . . قال ابن المحدث ورأيت في مجموع أنه وجد بها حجر مكتوب عليه أنا الله ذو بكة مفقر الزناة ومُعرّي تارك الله» .

ولا يخفى ، كما يلاحظ ، أن بعض المفردات الواردة في النصوص الأخيرة ، تشي بمصدر إسلامي .

ذكر قريش مقدسةً في مهابتها التجارية ومُهابة في قداستها الدينية . وهذا ما إعتُقد أنه يجد «مصداقيته التاريخية» في خبر ينقله إلينا إبن إسحاق ، هو التالي :

«قال إبن إسحاق : وكان في حَجَر باليمن - فيما يزعمون - كتاب بالزبور كتب في الزمان الأول : (لِمَنْ مُلك ذمار؟ لحمير الأخيار ، لمن ملك ذمار؟ للحبشة الأشرار ، لمن ملك ذمار؟ لفارس الأحرار ، لمن ملك ذمار؟ لقريش التجار)»[1] .

إن السلطة السياسية إذ مكّنت لنفسها ، في حينه ، إقتصادياً وسياسياً إيديولوجياً وإجتماعيا ، فإنها طمحت إلى جعل مصدرها الواقعي المشخص متعالياً على العلاقات الإنسانية ، مُبْعدةً بذلك هذه الأخيرة - على نحو ضمني وساذج غالبا - عن أن تكون مصدر ذاتها والحكَم على آفاقها وإحتمالاتها ، أولا ، ومحاولة تعميم مُثلها العليا على صعيد المجتمع كله ، ثانيا . وقد يصح أن نقرأ في ذلك النص ما يشير إلى جدلية السلطة والهيمنة الإيديولوجية . ومن ثم ، فليس ما يهمنا فيه غياب الرؤية التأريخية النقدية لدى إبن إسحاق ، وإبن هشام الذي ينقل عنه ، وإنما تهمنا بصورة مخصصة الدلالات المضمّنة فيه والتي تجعل من القرشيين ذوي نسب جليل **يتصل بالآلهة** (من الزمن الأول) . إضافة إلى ذلك وعبر تفكيك النص المعني وتحليله ثم تركيبه وإستعادة عملية تبنْيه في أفق المرحلة القرشية المحددة هنا (أواخر القرن السادس وأوائل القرن السابع) ، نتبيّن أن صعود القرشيين وإستقرارهم وهيمنتهم ما كان له أن يكتسب واقعاً مشخصا ، بعيداً عن العلاقة الوظيفية التي قامت بين التجارة والقداسة الدينية ، بحيث بدت الأولى مقدسة (نشاطاً مباركا) والثانية مُقرَّشة (تقوم على التقرش والتمول) ، كما سنوضح ذلك في سياق تال .

إن ذلك ، مجتمعا ، عمل على إبراز الموقف المتمحور حول مكة بأبعاد متعددة وبأوجه مضخمة ، جُعلت جميعها تُجمع على «الخصوصية الفائقة» لمكة ، أي لـ«البقعة المقدسة» التي :

---

١) سيرة ابن هشام - المعطيات المذكورة سابقاً ، ص٦٤ .

«تبكّ أعناق الجبابرة إذا أحدثوا فيها شيئا »[1] .



ولقد أسهم قصيّ بن كلاب بدور ريادي تأسيسي - بالمنظور التاريخي - في عملية «تجميع قبائل مكة»[2] ، تلك العملية التي أفضت إلى سيادة قريش وحدها عليها . وهو إذ أنجز هذه المهمة التأسيسية التاريخية ، فإنه حصر في شخصه كل السلطات الأساس في حينه . فلقد

«أصاب ملكاً أطاع له به قومه ، فكانت إليه الحجابة ، والسقاية ، والرفادة ، والندوة ، واللواء ، فحاز شرف مكة كله ، **وقطع مكة رِباعا** بين قومه ، فأنزل كل قوم من قريش منازلهم من مكة التي أصبحوا عليها . . . فسمّته قريش : **مُجمّعا** لما جمع من أمرها ، وتيمنت بأمره ،

---

١) المصدر السابق بمعطياته المذكورة - ص١٠٥ . ونود الاشارة هنا إلى أن «سيرة ابن هشام» لا تتفرد بالإخبار عن «البقعة الالهية المقدسة» - مكة - من حيث قدرتها على اجتياز تجارب قاسية وصراعات نجحت فيها ضد «أعداء الله» . فالطبري في (تاريخه - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٦٢-٢٦٣) ، يتحدث ، كما أشرنا سابقاً ، عن «حسان بن عبد كلال بن مثوب ذي حرث الحميري . . (الذي) أقبل من اليمن ، مع حمير وقبائل من اليمن عظيمة ، يريد أن ينقل أحجار الكعبة من مكة إلى اليمن ، ليجعل حج الناس عنده ببلاده . . فاقتتلوا قتالاً شديداً ، فهزمت حمير» .

٢) يلاحظ جواد علي في كتابه (المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام - الجزء الرابع ، المعطيات المقدمات سابقاً ، ص١٩٤-١٩٥) أن جمعاً من المستشرقين يستنبطون من روايات ابن الكلبي وابن اسحاق وابن جريج عن قصي أنه شخصية خرافية ، غير تاريخية . بيد أن هذا إن كان صحيحاً ، فإنه لا يتجاوز الفكرة المركزية المعنية ، في هذا السياق ، وهي أن الملأ المكي القرشي استطاع تحقيق هيمنته السياسية والاقتصادية ، في مرحلة تاريخية محددة ، وكان على رأسه رجال من بينهم رجل قام بدور قيادي ، وليكن اسمه «قصي» . (انظر حول ذلك ، أيضاً: حسين مروه - النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٢١) .

فما تُنكح امرأة ، ولا يتزوج رجل من قريش ، وما يتشاورون في أمر . . . إلا في داره ، واتخذ لنفسه دار الندوة وجعل بابها إلى مسجد الكعبة ، ففيها كانت قريش تقضي أمورها»[1] .

إن هذا النص الأخير المأخوذ عن واحد من أقدم نصوص «السيرة» والذي سيتواتر لدى كتّاب السيرة اللاحقين ، يقدم لنا- في ضوء تفكيك دلالاته وفحصها تاريخياً وبنيوياً ووظيفيا - تصوراً أولياً عن بنية السلطة القرشية وآليتها . فنحن نتبين ، ههنا ، إستقطاباً للسلطة في شخص شيخ القبيلة الأكبر ، يجعلنا نميل إلى الرأي بأن أهم صيغ السلطة في حينه ، **الإقتصادية والسياسية والدينية والجنسية** الإخصابية ، تمحورت في حقل ذلك الإستقطاب . ومن الملاحظ أن تشابك هذه الصيغ السلطوية وتواشجها ، بنيوياً ووظيفيا ، إستمر لاحقاً بإطراد ، وإن كان قد اقتضى توسيع دائرة التمثيل السلطوي ؛ هذا مع الإشارة الضرورية إلى أن عملية الإنتقال المذكورة لعلها أن تكون قد أفصحت عن نفسها ، من حيث هي تحول من «مجلس الكبار- المشايخ» ، بالإعتبار القبلي الأرستقراطي ، إلى «مجلس الكبار- أرباب المال» ، بالإعتبار التجاري المصرفي . وفي سياق ذلك ، كانت هذه المرحلة الجديدة تأخذ في التوطد مع تعاظم الحركة التجارية وازدهارها ؛ دون أن تكون جسور التواشج والترابط بين كلتا الصيغتين من «مجلس الكبار» قد تراجعت قطعياً . ويشير أحمد أمين[2]- مستنداً في ذلك إلى «العقد الفريد» لابن عبد ربه - إلى أن النظام السياسي المكي قبيل الإسلام وصل إلى مرحلة متقدمة من الإنضباط والتماسك السلطوي **والإلزام العُرْفي** . وقد نقول ، إن هذا الأخير كان في المرحلة المعنية في حدود متدانية ، بصورة ملحوظة ، من صيغة «**الإلزام القانوني**» .

وقد تم تقسيم النشاط السياسي المكي وفق الأبطن الرئيسة والمهيمنة في مكة ، وكان عددها عشرة . ومن الملفت أنه كان لأبي بكر (**الخليفة الإسلامي**

---

١) السيرة النبوية لابن هشام - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١١٥-١١٦ . (خطوط التشديد مِنّي: ط . تيزيني) .

٢) أحمد أمين: فجر الإسلام ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٢٦-٢٢٧ .

الأول) نصيب في التقسيم السلطوي السياسي هذا ، حيث نيطت به مهمة «الأشناق» ، أي «الدِّيات والمغارم» ؛ كما كان الخليفة الثاني عمر بن الخطاب واحداً من العشرة(١) ؛ مما يعني - في إجمال الأمر وعمومه - أن بنية سلطوية **سياسية عمومية** كانت آخذة في النمو ، ومن ثم في إقصاء البنية السلطوي القبلية القائمة على تحكيم النسب والقرابة ، بقدر أو بآخر ، في القرارات الصادرة عنها . وربما كان الأمر كذلك في يثرب ، حيث كان اليهود يمارسون ، بأحكامهم التوراتية وشروحها ، نمطاً من التشريع القضائي والسياسي ، وغيره .



ولقد سارت الحياة الدينية الوثنية- التوحيدية (الناقصة) يدأ بيد مع تلك التحولات في بنية المجتمع المكي خصوصا ، وإنْ على نحو غير متلازم ، محققةً - في ذلك - صيغاً إكتسبت طابع الإستقرار والإستمرارية(٢) . وهذا بدوره ، يشير

---

١) ابن عبد ربه في (العقد الفريد - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣١٣-٣١٥) يأتي على ذكر هؤلاء العشرة ، فيذكر اسماءهم ومواقعهم في «المجلس» . وسنأتي على ذلك ، لاحقاً ، في سياق آخر .

٢) حين يتحدث كتاب السيرة عن «أصل» الأصنام في مكة وغيرها من مناطق الجزيرة العربية ، فإنهم يردّون المسألة إلى حادثة قام بها عمرو بن لحي (من خزاعة التي سادت مكة قبل قريش) . ومؤدى هذه الحادثة أن عمراً هذا خرج من مكة إلى الشام ، فرأى أهلها (في مآب من أرض البلقاء) يعبدون أصناماً . فتأثر بهم ، حيث طلب منهم أن يقدموا إليه واحداً منها . فاعطوه الصنم الذي حمل اسم «هبل» ، فنصبه في مكة ، وأمر الناس بعبادته . (انظر في ذلك ، مثلاً: السيرة النبوية لابن هشام - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٧٢) .

في هذا الخبر ، نتبين مسألتين اثنتين . الأولى منهما تتمثل في اعتقاد ابن اسحق وابن هشام وغيرهما من كتاب السيرة ، أن «عبادة الأصنام» في مكة استُجلبت من الخارج؛ مع أنها - كما ألمحنا الى ذلك من قبل - برزت في مكة نفسها من موقع هيمنة الوثنية المخترقة توحيدياً أو التوحيدية المخترقة وثنياً ، والتي وجدت تعبيراً لها في شخص الكعبة ذاتها . أما =

إلى أن الوضعية المكية ظهرت بمثابتها تلخيصاً وتكثيفاً لموقف واحد بوجهين إثنين متضايفين تضايفا مكثفاً ، هما الحج والتجارة . أما الحج فقد جسّد

«أوج العبادة في الوثنية العربية ، في أوقات معينة ، نحو حجر مقدس ، وواجب العابدين بأن يراعوا قواعد معينة ، تتصل باللباس ، وحلق الشعر . . . على أن تنتهي الطقوس كلها بطواف شعائري حول البيت الحرام ، وذبح حيوان أو أكثر على الحجر الأسود ، وتناول غذاء ديني مشترك»[1] .

ومن الأهمية بمكان كبير أن نلاحظ أن «**البيت الحرام**» ارتبط إسمه ، إلى درجة ربما حاسمة ، بتاريخ قريش في مكة . فكان ازدهاره **تعبيراً دينيا** عن إزدهار قريش في الحقل **الإقتصادي التجاري والسياسي** ، وعن الإتجاه إلى وضع ضوابط لهذا الحقل تتضمن من المحظورات (المحرمات) والمباحات ما يحميه ويضمن إزدهاره ؛ إلا أن هذا الازدهار عبّر عن إرتفاع سمعة مكة في أوساط الحجيج القادمين من أنحاء متعددة .

وقد كان من شأن الموقف المذكور أن قريشاً لم تكن تتردد عن إختراق عرف ديني ما ، إذا رأت أنه يتعارض مع النواظم التي وضعتها لها في مكة والكعبة ، وإن كانت (اي قريش) تحرص كل الحرص على المحافظة على التسويغ الديني لنواظمها هذه . فإبن كثير يخبرنا عن إبن إسحاق أن القرشيين لم يكونوا

= المسألة الثانية فتظهر في أن الحياة الدينية في وجهها الوثني كانت قد استقرت نسبياً في مكة قبل مجيء القرشيين إليها ، بحيث إن دور هؤلاء ، والحال كذلك ، تبلور في ترسيخ ذلك الاستقرار ، وفي منحه صيغة نوعية متقدمة وملزمة قانونياً (عُرفياً): لنتذكر - في سبيل ذلك - «الاشهر الحرم» ، التي كانت التجارة والحج فيها مصانة للجميع ومن الجميع . بيد أن هذا وذاك لا يمنعان من الافتراض بحدوث عملية تأثر وثني صنمي في مكة من قبل تجارها الغادين إلى الخارج والتجار الأغراب الآتين إليها .

١) چيب: بنية الفكر الديني في الإسلام - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٦٧ .

«يقفون بعرفات مع علمهم أنها من مشاعر إبراهيم عليه السلام ، حتى لا يخرجوا عن نظام ما كانوا قرروه من البدعة الفاسدة»[1] .

وإذا كان الأمر كذلك ، فإن قريشاً كانت تُحكم قبضتها الإقتصادية التجارية والدينية على مكة و«بيتها الحرام» ،وعلى ما ينجم عن ذلك من مواسم الحج ، وما يدخل في حقلها . فتعبيراً عن قوتهم الإقتصادية وهيمنتهم الدينية ،

«كانوا يمنعون الحجيج والعمار- ما داموا محرمين - أن يأكلوا إلا من طعام قريش ، ولا يطوفوا إلا في ثياب قريش»[2] .

ولعلنا نتبين أمراً آخر ذا دلالة خاصة بالنسبة إلى الحج ، في أحد أوجهه الطقوسية ، وهو البعد الجنسي . فلقد فُهم (أي الحج) مقترناً بـ«الخصب والإخصاب» ، بحيث يظهر «الطواف» حول «البيت الحرام المقدس» بمثابة توجه إلى «المُخصب الأول وينبوع الخصب - الله» ، لإستدرار خصبه بصيغة «الرحمة» و«البركة» . ولهذا ، كان الطواف بأجساد **عارية** ، أحياناً أو في حالات محددة ، من قبيل **مضارعة** ذلك المخصب الأول ، والتبدّي أمامه بصيغة التماثل **الخصبي** (الجنسي) معه . ولعلنا نستدل على ذلك من الفكرة القرشية القائمة على التماثل في الأهمية الدلالية بين «الثياب القرشية» و«العري الجنسي» . فضمن النص السابق لإبن كثير ، نتابع قراءة ما يلي :

«ولا يطوفوا (أي الحجيج) إلا في ثياب قريش ، فإن لم يجد أحد منهم ثوب أحد من الحُمُس وهم قريش وما ولدوا ومن دخل معهم من كنانة وخزاعة طاف عرياناً ولو كانت إمرأة . ولهذا كانت المرأة إذا اتفق طوافها لذلك وضعت يدها على فرجها وتقول :

---

١) ابن كثير: البداية والنهاية - منشورات مكتبة المعارف ببيروت ، الجزء الثاني (صدر مع الجزء الاول في مجلد واحد) ، الطبعة الخامسة ١٩٨٣ ، ص٣٠٥ .

٢) المصدر السابق بمعطياته المذكورة نفسها .

اليوم يبدو بعضه أو كلُّه وبعد هذا اليوم لا أحلّه[1]

وجدير بالقول أن تحديد «**الأشهر الحرم**» من قبل قريش وإستحداثها نظام «الرحلتين التجاريتين ، **رحلة الشتاء والصيف**» في عهد هاشم وبمبادرة منه ، كما ورد معنا آنفا ، كانا ـ مع الحج إلى الكعبة بعد تحول الحركة التجارية من اليمن إلى مكة ـ نقطة التمحور الكبرى للنهوض القرشي الكبير . ولعلنا نضع يدنا على أحد المداخل الخصوصية للمسألة المطروحة ، وذلك عبر استجماع أو استنباط الإتجاهات الرئيسة للبنية الإجتماعية الإقتصادية ، المستجدة في مكة ولأطرها المؤسسية إضافة إلى أنماط التفكير الآخذة في التبلور ضمن مختلف تهيكلاتها السكانية الإجتماعية ، من التحديدات (التعريفات) التي أتى عليها إبن هاشم في «مسيرته» والطبري في «تاريخه» وغيرهما ، لكلمة «قرشي» .

أما هذه الأخيرة فننظر إليها مندرجة في سياقها من التطور المكي والجزيري قبل الإسلامي . ونحن إذ نُقْدم على ذلك ، فإنما من باب محاولة قراءة النصوص ، على نحو يحيلنا إلى دلالاتها القابعة في «بنيتها العميقة» :

« . . وإنما سميت قريش قريشاً من التقرش ، والتقرش : التجارة والإكتساب . . والقروش : التجارة والإكتساب . . . ويقال . إنما سميت قريش قريشا : لتجمعها بعد تفرقها . ويقال للتجمع : التقرش»[2] .

«وفهر . . هو جمّاع قريش . . . وقيل : سميت قريش قريشاً بقريش بن بدر يخلد بن الحارث بن يخلد بن النضر بن كنانة . . . قالوا : وكان قريش هذا دليل بني النضر في أسفارهم ، وصاحب ميرتهم ، وكان له إبن يسمى بدرا ، إحتفر بئرا ، قالوا : فبه سميت البئر التي تدعى بدرا ، بدراً . وقال إبن الكلبي : إنما قريش جمّاع نسب . . . وقال آخرون : إنما سُمّيَ بنو النضر بن كنانة قريشا ؛ لأن النضر (كان) كأنه جملٌ قَريش . وقيل : إنما سميت قريش

---

١) المصدر السابق بمعطياته المذكورة نفسها .

٢) المصدر السابق مع معطياته المذكورة نفسها ـ ص٨٦ ، ٨٧ . انظر حول ذلك ، أيضاً: العقد الفريد لابن عبد ربه ـ الجزء الثالث ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣١٢ .

قريشاً بدابة تكون في البحر تأكل دواب البحر ، تدعى القِرش ، فشبه بنو النضر بن كنانة بها ؛ لأنها أعظم دواب البحر قوة . وقيل : إن النضر ين كنانة كان يقرش عن حاجة الناس فيسدها بماله ، والتقريش ـ فيما زعموا ـ التفتيش ... وقيل : إنما قيل قريش ، من أجل أنها تقرشت عن الغارات»[1] .

«كان هاشم (يُسند) ظهره إلى الكعبة ويخطب ويقول في خطبته يا معشر قريش إنكم سادة العرب أحسنها وجوها وأعظمها أحلاماً أي عقولاً وأوسط العرب أي أشرفها أنساباً وأقرب العرب بالعرب أرحاماً يا معشر قريش إنكم جيران بيت الله تعالى أكرمكم الله تعالى بولايته وخصكم بجواره»[2] .

ولعل أبيات الشعر التالية المنسوبة إلى الجمحي ذات بعد دلالي قريب إلى الدقة فيما يتصل بـ«قريش» . فهذه الكلمة هي ، بحسب ذلك ، أقرب إلى أن تعني : إلتهام الأخضر واليابس ، والتفرد في هذه العملية ، أي في السلطة :

«وقريشٌ هي التي تسكن البحـ ـر بها سمّيت قريشٌ قريشا
تأكل الغث والسمين ولا تتركنّ لذي الجناحين ريشا
هكذا في البلاد حيّ قريش يأكلون البلاد أكلاً كميشا»[3]

«كانت خديجة بنت خويلد إمرأة تاجرة ، ذات شرف ومال ، تستتجر الرجال في مالها . . وكانت قريش قوماً تجاراً . . وكانت خديجة يومئذ أوسط نساء قريش نسبا ، وأعظمهن شرفا ، وأكثرهن مالا »[4] .

«قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (خير نساء ركبن الإبل صوالح قريش)»[5] .

---

١) تاريخ الطبري ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٦٢-٢٦٤ .
٢) السيرة الحلبية ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٦ .
٣) ابن كثير: البداية والنهاية ـ جـ٢ ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٠٢ .
٤) تاريخ الطبري: المعطيات المقدمة سابقاً ـ ص٢٨٠-٢٨١ .
٥) الجاحظ: البيان والتبيين ـ الجزء الثاني ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٣٢ ، حققه وشرحه حسن السندوبي ، ص٢١ .

«قريش الظواهر ، لأنهم نزلوا مكة وما والاها . . . وما سوى هؤلاء من بطون قريش يقال لهم قريش البطاح ، لأنهم سكنوا بطحاء مكة»[1] .

الحُمُس أو القرشيون هم «أهل مكة الأحرار في الأصل ، ثم من دان بدينهم . . كأنهم جنس فضله الله على . . . وترفعوا عن مصاهرة سائر الناس إلا إذا وجدوا أنهم أكفاء لهم ، والكفاءة : القوة والمال . . (صاروا بأجمعهم تجاراً خلطاء) . شعارهم أنهم (أهل الله) ، دينهم التحمس والتشدد في الدين . .٠. فلما زهدوا في الغصوب لم يبق مكسبة سوى التجارة»[2] .

إن ما قدمناه من شواهد نصّية على البنية العميقة والسطحية لإسم الجمع «قريش» هو من الإتساع المعْنمي والتنوع الدلالي بحيث يجعلنا هذان العنصران نمعن النظر تقصياً وإستنباطاً فيما يمكن أن يكون حاسماً أو أميل إلى الحسم في تحديد ذلك الإسم وضبطه ، كما يلي :

فئة أولى : النشاط الإقتصادي عموما ، والتجاري البري والبحري (المائي) على نحو خاص ؛

فئة ثانية : البُعد القبلي كخلفية إتنية كفّت أو في طور أن تكف عن أن تكون حاسمة ، ومن ثم تراجع «الغزو» والإقتتال القبلي إلى وراء أمام التجارة وملحقاتها ؛

فئة ثالثة : التوحيد (التجميع) السياسي والمؤسسي بالرغم من مصاعب متأتية عن البنية القبلية ، التي مازالت تفصح عن نفسها ، على نحو أو آخر ؛

فئة رابعة : هيمنة سياسية ومؤسسية ، وإنْ بصيغة مخترقة جزئياً من الآيديولوجيا القبلية النَسَبية ؛

---

١) العقد الفريد لابن عبد ربه: الجزء الثالث ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣١٩ .

٢) جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ـ الجزء السادس ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣٦٨ .

فئة خامسة : قمع سلطوي ونزوع حثيث إلى التفرد السلطوي ، وذلك بصيغة متوسَّطة ، أي عبر الإلزام الآيديولوجي الديني ؛

فئة سادسة : نشاط تنظيمي إجتماعي وآيديولوجي (ديني أخلاقي) ببعد ساذج يشترط الوهمي والإيهامي ، إلى جانب إشتراط الواقعي ؛

فئة سابعة : نزوع إلى الهيمنة الثقافية (بالمعنى الأنتروبولوجي) طقوسيا ، وجنسيا ، وفولكلورياً إلخ . . . ؛

فئة ثامنة : تجنب العدو الخارجي عبر موقف محايد مرن إن أمكن ، بحيث قد تؤدي مرونة هذا الأخير إلى حالة من الإنتهازية السياسية والإرتزاق الآيديولوجي ؛

فئة تاسعة : القدرة على ضبط الأمور وتكييفها وفق واقع الحال المطلوب بأدوات لغوية توصيلية ، تبدأ فعاليتها بالواحد لترتفع إلى المائة ؛

فئة عاشرة : مساواة في النشاط الإقتصاي بين الرجل والمرأة (خصوصاً في أوساط الأعلين) ، وإنفتاح في العلاقة الإجتماعية والثقافية بين الجنسين ؛

فئة حادية عشرة : إنقسام سوسيو جغرافي وسكاني وضبط له في حدود «مركز» المدينة و«ضواحيها» .

إننا إذ نستنبط تلك الإحتمالات النصية ، فإننا في الوقت نفسه نرى أن ذلك يمثل وجهاً من أوجه التفحص التاريخي لواقع الحال المعني ، دون أن يستنفده ؛ وأنه ، في آليته الداخلية ، ينطلق من إستقراء تاريخي للنصوص (الشواهد) المذكورة . ومع ذلك ، فإنه قمين بنا التأكيد على أن مثل هذه العملية (القراءة) الإستنباطية للنص التاريخي وإنْ كوّنت أحد أوجه البحث التأريخي ، فإنها قد لا تصح في سياقات تاريخية أخرى (خصوصاً إذا كانت النصوص المعتمدة أو إذا كان بعضها يمثل حالات ملفقة أو مزورة أو مضخمة إلخ . .) .

ولعله يمكن القول ، من موقع ما سبق ، بأن القرشيين في مكة أخذوا ، مع الإرهاص بالقرن السابع ، يختطّون طريقاً أو بعض طريق ربما بمثابة البديل أو ـ على

الأقل ـ بمثابته واحداً من بدائل عدة محتملة لتجاوز المجتمع القبلي البدوي ، الذي أخذ يواجه أوضاعاً جديدة عليه كان لابد من أخذ موقف منها . ويبدو أن المسألة ـ على الأقل في المراحل الأولى من الصعود الملكي الإقتصادي والسياسي وبعد ذلك في بدايات الحركة الإسلامية ـ طرحت نفسها بصفتها وضعية جديدة إنطوت على خيارين تاريخين تغييريين ، بالحد الأدنى ، وليس على خيار تاريخي تغييري واحد ممثَّل بتلك الحركة . ههنا ، يجدر بنا أن نورد رأياً لـ«مونتغمري وات» ، قد يكون ذا أهمية بارزة على هذا الصعيد ، وإن كان بحاجة إلى تدقيق وتعميق .

فوفق عباس محمود العقاد ، تبرز الفكرة المركزية في كتاب المستشرق المذكور- وهو «الإسلام والجماعة المتحدة» فيما يلي :

«إن المعركة بين محمد . . وبين . . قريش لم تكن معركة بين دعوة تجديد ودعوة محافظة على القديم ، بل كانت بين حركة تجديد وحركة تجديد أخرى ولكن في طريقين مختلفين ، بل متعارضين . كانت حياة . . قريش تتحول من معيشة البداوة إلى معيشة الحاضرة التجارية . .»[١] .

إن الفكرة الهامة والملفتة ، حقا ، في ذلك الرأي تكمن في محاولة اكتشاف الإحتمالات المتعددة للتغيير الإجتماعي والإقتصادي والسياسي والآيديولوجي ضمن لوحة تاريخية (في مكة خصوصاً وفي شبه الجزيرة العربية بصورة عامة) كان يلح فيها ـ على أيدي فريق من الكتاب ومؤرخي السيرة ـ على أحد ألوانها فحسب ، هو اللون الإسلامي ؛ مطوَّحا ـ بذلك ـ بتعدديتها الغنية عبر مجموعة من التفسيرات الدينية الفجة (مثلا ، النظر إلى القرشيين على أنهم إمتداد لـ«الجاهلين الوثنيين الكفار») ، أو من خلال «تأريخ» لا تاريخي يُنظر ، بمقتضاه ، إلى ما سبق الإسلام على أنه تبشير به وإعلان معجز بنبيه .

بيد أن الفكرة المذكورة لمونتغمري وات ربما يمكن إعادة النظر فيها من موقع البحث في الحركتين الإثنتين ، المكية القرشية والإسلامية المحمدية ، من

---

١) انظر كتاب عباس محمود العقاد: ما يقال عن الإسلام ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٧٠ .

حيث هما ، في الأساس التاريخي ، **حركة واحدة بمنحيين أو بأكثر** من منحيين . أما هذه الحركة فإنها- وفق هذا الموقف - هدفت إلى إقامة مجتمع يجيب عن المشكلات التي طرحت نفسها ، في حينه ، على عملية التقدم التاريخي العربي . (وعلى كل حال ، سوف نأتي على هذه المسألة ثانية حين نتعرض لبدايات التكون الإسلامي)[1] . بيد أن ما يتطلب ، الآن ، مزيداً من التدقيق هو ذلك «المنحنى الآخر» ، الذي اختطه القرشيون في مكة ، وقاد إلى إنجاز بنية جديدة فيها ؛ إضافة إلى الآفاق والإحتمالات التاريخية ، التي انطوت عليها هذه الأخيرة . وبتعبير آخر ، يتعين علينا أن نمعن في ضبط تلك البنية وفي تبيّن حدودها التاريخية .

إن إنطلاقة مكة بإتجاه المجتمع التجاري الربوي من موقع إختراق البنية القبلية البدوية ، مثلت أمراً ذا أهمية كبرى على صعيد الجزيرة العربية ، عموماً وإجمالاً . ولعلنا نرى أحد أوجه هذه الأهمية في أن الإنطلاقة المذكورة حملت طابعاً **تمثيلياً عموميا** . فهي عبرت عن طموح كان يتسع في الجزيرة المذكورة لإنجاز أمرٍ ما بإتجاه وضع حد للأزمات الإقتصادية والسياسية والعقيدية ، وكذلك للإحتمالات المفتوحة والمطردة للإقتتال والإحتراب .

فهذه الأزمات والإحتمالات كانت - في الحالات الأعم - تتعاظم وتتسع إبّان مراحل الصراع بين الإمبراطوريتين الكبريين من أجل مصالحهما فيها ، أي في تلك البقعة الجغرافية التي وقعت بين كمّاشتيْهما .

---

١) يصل إلى مثل هذا الرأي حسين مروه ، حيث يعلن مايلي: «من الصحيح القول أن تفجير الأطر القبلية وقيام الإطار التوحيدي كمهمة أولى من مهمات المرحلة التاريخية التي افتتحها ظهور الاسلام ، لم يكونوا في موقع التناقض مع مصلحة هذه (الزعامة القرشية) التي وقفت ثلاث عشرة سنة في وجه الدعوة الاسلامية تناصبها العداء الشرس ، وهي لا تدري أنها - بذلك - تؤجل بدء مرحلة تطورها هي . . . ، لتلعب دورها المستقبلي كطبقة أساسية في بناء المجتمع العربي - الاسلامي الذي سيأتي» . (حسين مروه: النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية ، دار الفارابي ببيروت ١٩٧٨ ، ص٣٤٠ .

ولقد أكدت الأحداث المتتالية ، في حينه ، إمكانية تحقيق حدّ ما من الإستقلالية والحياد للقبائل العربية حيالهما . فوقعة ذي قار (قريباً من الكوفة) قبيْل الإسلام إستطاعت - بالرغم من ضآلة حجمها التاريخي - أن تبرز للعيان مثل تلك الإمكانية .

وكما هو معروف ، فقد ثمن المعركة المذكورة وريث المنتصرين فيها ؛ نعني محمداً الذي قال :

«اليوم انتصفت العرب من العجم»[1] .

ونشير إلى أنه كان للتحالف القبلي المضاد لـ«القوى الكبرى» ، ومعه الوقوف في وجه الأحباش في مكة ، وإن بصيغة مقاومةٍ سلبية ، فعل كبير في أوساط العرب كان من شأنه أن ولّد فيهم العزم بإتجاه مزيد من التحالف ، إن لم نقل التوحيد ضد من يجعل منهم مطية «لا إرادة لها» . ومن عميق الأهمية النظر إلى هذا الإتجاه التوحيدي «القبلي» في ضوء ما كان آخذاً مداه على الصعيد الإجتماعي المشخص من تحوّل أولي على طريق الرأسمال التجاري والربوي ، بالرغم من الطابع النسبي والطارىء لذلك الإتجاه .

وإذا تعقبنا عملية التكون التجاري والربوي المصرفي لمكة وما رافقها ووازاها على الأصعدة الأخرى (السياسي والآيديولوجي والتنظيمي خصوصا) ، فإننا سنلاحظ أن المبدأ القرشي ، الذي ينطبق على القرشيين أنفسهم بتميز وهو أن «المال والتجارة لا يحبان الحرب»[2] وأن ما أخذ يحدث على صعيد تغير طرق التجارة من اليمن إلى مكة ، لم تتح لنتائجهما الكبرى إمكانية الظهور

---

١) انظر حول ذلك: تاريخ الطبري - الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٠٦-٢١٢ .
ويمنح هنري ماسيه هذا الحدث أهمية خاصة ، حيث يرى أنه «يوم عظيم بنتائجه - هام كمعركة كان Cannes أو بواتيه - لأنه أظهر للعرب بوضوح أن جيرانهم الأقوياء ليسو بمعصومين من الاندحار؛ أما صانعو التوسع الاسلامي فسوف يتذكرون ذلك» . (هنري ماسيه: الاسلام - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٩-٣٠) .

٢) طه حسين: مرآة الاسلام - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٩ .

والتبلور إلا في مرحلة متأخرة . وهذا ما دعا «بعض المؤرخين أن يذكر أنها (أي مكة) ظلت على بداوتها إلى أن إجتمع أمرها لقصي في منتصف القرن الخامس للميلاد»[1] .

بل إن جواد علي يربط مابين تأريخ مكة وظهور قصي :

«إن جهلنا لا يجوّز لنا القول بأن تأريخها لم يبدأ إلا بظهور قريش فيها وبتزعم قصي لها»[2] .

وفي هذا السياق ، يغدو ذا دلالة أن نشير إلى أن هاشما ، الذي أحدث رحلتي الشتاء والصيف ، هو نفسه الذي أنجز مهمة كبرى على صعيد العلاقات الخارجية . فلقد عقد مع الإمبراطورية الرومانية ومع أمير غسان ، حالئذ ، معاهدة «حسن جوار وعدم إعتداء» ؛ إضافة إلى أنه قام بخطوة مرموقة عززت الحركة التجارية القرشية ، وذلك حيث استصدر من حكام الإمبراطورية المذكورة «إذنا » لقريش بالسماح لها بقيام مهامها التجارية كاملة في بلاد الشام ، دون اي معيق أو تهديد . أما عبد شمس فقد قام بعقد معاهدة مع الأحباش ، تركزت في حقل تطوير التجارة بين الفريقين . وأخيرا ، تجدر الإشارة إلى أن الطرف الآخر من الموقف لم يغب عن أعين الملكيين ، نعني بذلك فارس . فلقد عقد نوفل وعبد المطلب علاقات متميزة مع هذه الأخيرة ، وصلت إلى صيغة «الحلف» ، إضافة إلى عقدهما معاهدة تجارية مع اليمن الحميرية[3] . (يشار- في هذا السياق - إلى ما يقدمه صاحب السيرة الحلبية من معلومة ذات خصوصية ملفتة عن عبد المطلب جد محمد المباشر ، وهي أن هذا الأخير كان يزور اليمن ، حيث لم

---

١) محمد حسين هيكل: حياة محمد - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٩٤ .

٢) جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام - الجزء الرابع ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٨ .

٣) تاريخ الطبري - الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٥٢؛ وكذلك : محمد حسن هيكل - حياة محمد ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٩٧ .

يقتصر نشاطه فيها على ممارسة التجارة ، وإنما امتد إلى عقد علاقات مع بعض «عظمائها» من السياسيين والمثقفين ، أي «ممّن قرأ الكتب»[1]) .

إن ذلك ، مجتمعا ، مثّل وضعية انطوت على عناصر هامة من البديل الجديد في الجزيرة العربية عموما ، وفي مكة بصورة خاصة . وإذا كان هذا البديل قد اتسم - ضمن ما اتسم به - بالتصميم على تحقيق استقرار إقتصادي وسياسي مع إيجاد حالة من الإزدهار على هذين الصعيدين إضافة إلى إنهاء النزاعات القبلية الغزْوية التي تأتي على **الحرث والنسل** ، فإنه لم ينجح في أوجه المسألة كلها . وبتعبير آخر ، يمكن أن نصوغ المهمة الكبرى لذلك البديل ، إذ نرى فيه محاولة هامة لإقامة بنية إجتماعية مفتوحة بإتجاه آفاق التقدم التاريخي ، بما يقتضيه هذا الأخير من حركتيْ **التكون والتطور** . أما الأولى من هاتين الحركتين فتعني تحقق الفعل التاريخي - الإقتصادي والسياسي والثقافي إلخ . .. ضمن سياق لولبي حلزوني مركب ، من شأنه إستعادة عناصر من الماضي من موقع الحاضر وفق جدلية الداخل والخارج ؛ في حين أن الحركة الثانية من التقدم التاريخي المجسّدة بـ«التطور» تقوم على رفع ما استقرت عليه حركة التكون تلك ، نسبيا ، إلى مستوى نوعي متصاعد ، يحقق لذلك التقدم آفاقه المحتملة .

ولنلاحظْ ، هنا ، أن المجتمع المكي الجديد إذ حاول إنجاز تلك المهمة بصيغة علاقات إقتصادية ربوية مالية وتجارية ، فإنه كان يجد نفسه أمام ضرورة إحداث **تراكم** في التجربة التجارية المحلية والدولية ، وفي الرأسمال التجاري والمالي الربوي (وقد أنجز شطراً غير ضئيل من ذلك) ، ولكنْ دون أن **يكون** قادراً على إحداث تراكم في حقل **إنتاج بضاعي** صناعي أو زراعي ذي بال . وهذا يقال بغض النظر عن الوتائر الضعيفة للنشاط الحرفي .

ومن طرف آخر ، تُطل علينا البداوة الأعرابية بحياتها المستنبتة من حدّيْ السيف ، متساءلةً عما إذا كان لها حضور ما أو نصيب في «البديل الجديد» . إن

---

١) انظر: السيرة الحلبية - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٥٠-٥١ .

عدم الإستقرار المعاشي ، **وعدم الإنضباط** السياسي السلطوي ، وهيمنة الغزو **كحل رئيس** للنزاع ، إن ذلك كله كان لابد من التحرر منه ، على نحو أولي ، من أجل الوصول إلى ذلك البديل . وقد تم هذا الأمر بصورة أولية وإجمالية - في مكة وفي بعض متمماتها من الحاضرات الزراعية التجارية ، وبشكل خاص الطائف الزراعية ويثرب الزراعية التجارية . ولكن ، لما كانت مكة مفتوحة بكل الأنحاء بإتجاه الأعراب البداة ولم تكن من ثم جزيرة منعزلة ، فإن هؤلاء مثلوا خطراً على بنية البديل المذكور وعلى آفاقه المستقبلية[1] . نضيف إلى ذلك أن هذا البديل لم يكن ، كما حددناه إجمالا ، محصناً من الداخل والخارج ، بحيث إن هشاشة قاعدته الإنتاجية الإقتصادية (غياب قاعدة صناعية أو زراعية له وبالتالي غياب وضعية التراكم الإنتاجي البضاعي على صعيده) قادت - يداً بيد مع الحضور الأعرابي البداوي المهدِّد ومع إنتهاك الإتفاقات والمعاهدات والتحالفات مع القوى الخارجية - إلى محاصرة البديل المكي العتيد وإختراقه ، في نقاط حاسمة من بنيته[2] .

---

١) لاحظ القرآن ذلك ، حيث شدد - في مرحلة أولى أولية - على أن «الاعراب أشد كفراً ونفاقاً - القرآن - سورة التوبة / ٩٧» . ولكنه في مرحلة تالية ومع تعمق التجربة المحمدية «السوسيولوجية» ، يلاحظ أن تعميم الموقف من الاعراب لم يكن صحيحاً ، إذ «من الاعراب من يؤمن بالله - السورة السابقة ذاتها / ٩٩» . وكان من شأن ذلك أن قاد - كذلك - إلى تشخيص الموقف من المدنيين . (انظر: السورة السابقة ذاتها / ١٢٠) .

٢) سنلاحظ - أيضاً لاحقاً مع نشوء الاسلام - ان محمداً يرتاب في «إيمان الأعراب البداوة» ، الذين ظلوا ، عموماً ، خارج الخطاب الاسلامي المحمدي ، الذي وُجه ، أساساً ، إلى المدنيين (الحضر) ، ووجد لديهم استجابة ملحوظة . ومن الملفت حقاً أن نلامس روح الفروسية القبلية ، التي رفضها النص القرآني الحديثي ، حتى لدى محمد النبي وأصحابه ، تعبيراً عن أن «بديل البديل - الاسلام» ظل هو نفسه مخترقاً من قبل الوجود القبلي الاعرابي ، الذي بقي حله الحاسم معلّقاً . فمحمد يعلن ، مثلاً: «جُعل رزقي تحت رمحي» . (ضمن: سيديو - خلاصة تاريخ العرب ، كتاب العالم ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٧١) . بل إن «الرمح والسيف» يكتسبان بعداً جديداً محبّباً ضمن المنظومة الاسلامية الجديدة . فإذا كان هذان طريقاً يؤدي إلى «الرزق» ، فإنهما - مع ظهور «الجنة» =

إن ذلك يشير إلى أن المكيين - في مشروعهم التغييري - وقفوا عاجزين أمام مخاطر استمرار الغزو القبلي ، رغم نجاحهم داخلياً في السيطرة النسبية على التوازن بين مختلف أجنحتهم القبلية ؛ ومن ثم ، كان ذلك المشروع ، بحكم تجزيئيته وإقليميته ، محكوماً عليه بالتعثر الكبير مستقبلياً . وهذا ما نواجهه ، كذلك ، في البنية الآيديولوجية للمجتمع المكي الجديد ، حيث غابت عنها رؤية شمولية (عربيا) ؛ ناهيك عن غياب البعد الإنساني بسبب هيمنة وثنية تجزيئية ، في أساس الأمر ، على نحو ما أوضحنا سابقاً .

ولابد من ذكر معطى ذي أهمية خاصة ، على هذا الصعيد ؛ ونعني به الموقف المكي من الوجود القبلي الموضوعي وما يتوازى معه ويتواشج من منظومة ذهنية . إن الموقف المذكور لم يخرج عن كونه إقراراً بهذا الوجود وتكريساً آيديولوجياً له وعملاً بمقتضاه . فالملأ المكي قام - في أساسه - على بنية قبلية روعي في تكوينها عنصران إثنان ، هما القدرات الإقتصادية المالية والجاه السياسي الإجتماعي . وقد كان من شأن ذلك أن حال ، بصورة جدية ، دون تكوين نظام سياسي من القبائل وفوق القبلية . وهذا بدوره ، أبقى على **نقاط التوسط** بين الفرد (المواطن) المكي والجزيري العربي من طرف ، وبين السلطة السياسية العليا الممثلة بالملأ المعني من طرف آخر ؛ مما حدّ من هيمنة قوانين عامة ناظمة في المجتمع . وبالطبع ، فقد أضعفت هذه البنية القبلية التجزيئية ، إلى حد كبير ، من البعد الإستراتيجي التغييري الموضوعي والذاتي للمشروع المكي التغييري ، وإحالته إلى الإحتمال الآخر ، الذي كان يُرهص ببعض ملامحه وآفاقه .

وقد كان من شأن ذلك كله أن قدم - في سياق الأحداث الملئيّة والإسلامية المتتالية - أدلة على أن التجربة المكية القرشية لم تكن ، في إجمالها

= بمثابتها منتهى الرزق «الحقيقي» - يغدوان الطريق إليها: «الجنة تحت ظلال السيوف - حديث نبوي ضمن: صحيح البخاري - الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٢٢» . ومن هنا ، فإن ثنائية **«الأعرابي والمديني»** تفسح الطريق ، دون أن تنحسر نهائياً ، أمام ثنائية **«الكافر والمؤمن»** . وفي كلتا الحالتين ، يظل «الرزق المادي» ماكثاً في بنيتيهما الخفيتين .

وعمومها ، قادرة على إيجاد قاعدة إقتصادية وإجتماعية وسياسية وآيديولوجية ذات بعد إستراتيجي ، تسمح بخلق مجالات أو مجال حيوي أمام تطورات لاحقة محتملة . فافتقاد «الغزو القبلي». وهو أمر ذو أهمية خاصة في هذا الحقل - خلّف فراغاً متعاظماً في حياة الفئات القبلية ، **التي لم تستطع مكة** بدورها- **إدماجها** في عالمها الجديد ، والتي أخذت ، في الوقت نفسه ، تواجه بالقواعد والأنظمة والأعراف والتقاليد المكية الجديدة المتعارضة ، كثيراً أو قليلا ، مع حياتها القبلية . وهذا- بحد ذاته - حمل نتائج منفّرة للقبائل الأخرى فيما وراء حدود مكة (وكذلك يثرب والطائف) . ذلك لأن الأحداث كانت تشير إلى أن بديلاً تاريخياً جديداً لن يكون بوسعه أن يتحقق ، مالم يكن ذا بعد عربي توحيدي شمولي ؛ على الأقل إنطلاقاً من أن مثل هذا البديل سيجد نفسه محاصراً ليس من قبل فارس وبيزنطة وغيرهما من الدول المتاخمة فحسب ، بل كذلك من القبائل العربية ذاتها .

على هذا ، يصح أن نشير إلى أن المشروع المكي التغييري ظل - على أهميته - قاصرا ، خصوصاً في المحاور التالية ، عن إنجاز المهمة التاريخية التي أفصحت عن ضرورتها ، في حينه :

١)- التحول إلى ظاهرة إقتصادية شاملة أو مهيمنة في الجزيرة العربية ؛

٢)- إنجاز توحيد سياسي سلطوي ومؤسسي لهذه الأخيرة ، وإن بصيغة تستبقي التضامن القبلي التجزيئي بعد رفعه إلى مستوى تضامن قبلي شمولي (دولتيّ بمعنى ما) ؛

٣)- تحقيق وحدة آيديولوجية (دينية مثلا) في الحقل المذكور ؛

٤)- الدخول في منافسة تاريخية (ووفق شروطه الخاصة) مع البلدان المتقدمة تاريخيا ، في حينه (فارس وبيزنطة خصوصا) ، وليس إتخاذ موقف محايد وتوفيقي تجاهها ، من شأنه أن يحول دون كسر أو تجاوز إحتمالات التبعية الجزئية أو الكلية لها .

وقد يكون من الأهمية الكبيرة بمكان ملاحظة أن تلك العناصر الموضوعية ، التي استنزفت إمكانية تطور ذلك البديل المكي (التجاري الربوي)

بإتجاه شمولي ، كانت من وراء الشعور القرشي العام بالرضا ، بما حققوه من مكاسب مادية وإجتماعية وسياسية . وربما يكون وارداً أن تكون هذه الوضعية قد مثلت نوعاً من التطابق المباشر بين حدود التجربة القرشية ، بحقولها الإقتصادية والسياسية التنظيمية من طرف ، وبين الوعي القرشي بـ«هذه» الحدود من طرف آخر . وبصيغة اخرى نقول ، إن الوعي المذكور ظل رهيناً لتلك التجربة من **داخلها** ، دون أن يتمكن من جعلها **موضوع نظر له** ، أي دون القدرة على الإرتفاع عليها ، وإستشراف آفاقها . وفي ضوء ذلك ومن موقعه فحسب ، نظن أن ماكتبه J . FÜCK ينبغي أن يفهم ويقوّم . فلقد كتب معلناً أن المكيين الملئيين

«كانوا راضين بالنظام القائم الذي جلب لهم أرباحاً كبيرة ، ولم يمتلكوا رغبة لإحداث تحول (تغيير) ما»[1] .

وهذا ما جعلهم يلجأون إلى جهاز من القمع يخضع الناقمين والطامحين ، ويكرس الوضع القائم ويحمي عوامل إستقراره التجاري المالي[2] .

ولعلنا نوضح ذلك بالقول ، بأن أولئك كانوا في وعيهم القبلي الطبقي - ذرائعيين Pragmatic ؛ ومن ثم ، لم تتبلور لديهم لحظة من التنظير لنظامهم ذاك ، تسمح لهم أن يكتشفوا آفاق رحبة له : كانت هنالك لحظة التكريس ، دون لحظة الدفاع الإستراتيجي . وإذا كانوا قد انتقلوا إلى هذه الأخيرة لاحقاً مع الحركة الإسلامية ، بتحدّيها لهم ، إلا أن ذلك أتى متأخراً . فهم لم يعطوا الحركة المذكورة أهمية تذكر ، في بواكيرها ؛ لأن قائدها لم يكن قد أفصح بعد ، بالصورة المباشرة ، عن أوجه «الخطر في مشروعه» ؛ أو لنقل ، إن هذا المشروع كان في طور تبنّين بطيء وحذر ، تبلورت عبره وحدة الديني

---

١) J. Fück: Arabische kultur u. Islam im Mittelalter, a.a.O., S. 167.

٢) انظر في ذلك: بليايف ـ العرب والاسلام والخلافة العربية في القرون الوسطى ، الدار المتحدة للنشر ، بيروت ١٩٧٣ ، ترجمة أنيس فريحة ومراجعة وتقديم محمود زايد ، ص١٤١ ؛ لامانس: الاحابيش والنظام العسكري في مكة ـ مجلة المشرق ، بيروت السنة ٣٤ ، ١٩٣٦ ، ص٥٢٧ .

والإقتصادي ، على نحو وظيفي وبكثير من الجهد والمجاهدة . وإذا كان محمد قد راح يدعو الملثيين إلى «الله» وحده وإلا فـ«جهنم» ستكون معدَّة لهم ، فإن هذه الدعوة في صيغتها المباشرة لم تمسّ مصالحهم الإقتصادية التجارية والمالية ومؤسستهم السياسية . ومن هنا ، تنفتح أمامنا نافذة لإدراك إخفاق الحنيفيين الذي حدث لأسباب كثيرة متنوعة ، ربما كان التالي في طليعتها ، وهو أن هؤلاء (الذين سيأتي الحديث عليهم لاحقا) توجهوا إلى جمهورهم - في العموم وبغض النظر عن إستثناءات قليلة - من موقع نقد لاهوتي ، ليس إلاّ ؛ ناهيك عن أن «الله» كان موجوداً في حياة المكين ، وإنْ إلى جانب «من يقربهم إليه زلفى» .

هكذا نكون أمام فكرتين موجِّهتين كبريين . الأولى منهما تقوم على أن السبب الأهم في تسامح المكين مع محمد ودعوته الحالة الخجولة الباكرة كمن في ظنهم بأنه ليس إلا إمتداداً لأولئك «الحالمين - الطوباويين» الحنيفيين ، أمثال زيد بن عمرو بن أبي نفيل وورقة بن نوفل وقس بن ساعدة ، الذي كانوا - في الصيغة العامة النموذجية - **يخاطبون المشاعر دون المصالح** ، أو المشاعر متعاليةً على المصالح . أما الفكرة الثانية فتتمثل في أن انتقال المكيين إياهم إلى وضعية الهجوم المتصاعد على محمد ودعوته ، كان تعبيراً خاصاً عن تعمّق الوعي التاريخي المحمدي وإدراكه - من ثم وبصورة أولية مطردة - للعلاقات الوظيفية بين اللاهوت والإقتصاد والسياسة . وحيث يكون الأمر على هذا النحو ، فإنه يغدو من القصور القول بأن ذلك كله قد حدث بالرغم مما جمع بين محمد والملكين بصيغة «الله الواحد» . ذلك لأن هذا الجامع الأخير إكتسب على يد محمد دلالات جديدة مضمرة أو مفصحاً عنها ، لا تسمح بوضعه في موضع واحد مع «الله» المكي . إن هذا يقال وربما يشدد عليه من موقع أن «الملائكة» في حقل «الله المحمدي» هي أيضاً غير قابلة لأن توضع في موضع واحد مع «الشفعاء المكيين» ، الذين «يقربون إلى الله المكي زلفى» .

ههنا وفي مواقع ومواضع أخرى ، نتبين جدة الموقف الإسلامي المحمدي أو ما يدعوه بعض المستشرقين «أصالة» الموقف المحمدي (وقد أتينا على ذلك آنفا) .

الفصل الثاني:

المقدس بين الوثني والتوحيدي من موقع المهمات التاريخية (المكية الجزيريّة)

إحتوت الكعبة- قلب مكة المقدس - على أكثر من ثلاثمائة وخمسة وستين صنما ، مثلت مواقف متنوعة من الإلتزام بالكعبة (ومكة) بوصفها مكاناً يُحج إليه في أوقات الأزمات ، وينظر إليه - في دلالاته المضمرة خصوصا - على أنه ضابط محوري في حقل الإقتصاد التجاري والطبيعة التجارية . وكانت الأسواق هي الموئل العمومي ، الذي تُتبادل فيها السلع والأفكار . وانطلاقاً من اللوحة الطبيعية والإجتماعية البشرية المتنوعة ، إتنياً وعقيديا ، في مظاهرها وتجسداتها ، فقد نشأ تقسيم عمل ضمن المحفل (المنظومة) الوثني ، نيط فيه بكل وثن مهمة أو وظيفة . ولعلنا نشير إلى أن ذلك التعدد الكبير في الأصنام (الأوثان) إنطوى على ولاء ضمني للبيت ، الذي يزخر بها ، وللقبيلة (الطبقة) ، التي تفرض سيادتها عليها وحمايتها لها . وإذا كان ذلك الولاء قد بدا وكأنه ولاء ديني طوعي بسبب ما يرمز إليه ، هنا ، موقف القداسة ، الذي يتمتع به البيت المقدس (الكعبة في مكة) ، أي البيت الذي يمثل أحد تجليات الإجتماعي والإقتصادي عقيديا ، فإن

هذا الولاء ظل يمثل ـ في أحد أوجهه الكبرى ـ لحظة من لحظات الهيمنة الإقتصادية والسياسية والدينية الآيديولوجية لقريش على الآخرين .

ويمكن أن نتبين مدى قوة الشعور بذلك الولاء وبإستمراريته في حياة المكيين والعرب ، بصورة عامة ، في ما كان العرب يلجأون إليه ، حينما يغادرون مكة من أخْذ حجر معهم من حجارة «الحرم» :

«تعظيماً للحرم ، فحيثما نزلوا وضعوه ، فطافوا به كطوافهم بالكعبة»[1] .

ويضيف ابن الكلبي على هذه الفكرة ، التي أتينا عليها في سياق آخر سابق ، القول التالي الخاص بالمكين :

«وهم بعد يعظمون الكعبة ومكة»[2] .

إن دلالة هذه الفكرة الأخيرة ، ومعها الفكرة السابقة ، تكمن في أن الولاء العربي ـ في مكة خصوصاً ـ للكعبة المكية لم يكن مقترناً بموقف جغرافي فحسب هو البعد الجغرافي المكي ، بل تجاوزه إلى ما يمكن اعتباره وجهاً من أوجه الإنتماء الأقوامي (الإتني) ، الذي يحمل ديمومته حتى خارج العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المباشرة . وإذا كنا أتينا على ذكر العدد الضخم من الأصنام ، التي أخذت مواقعها من الكعبة ومن حياة العرب ، بحسب تراتبهم القبلي ، فإننا لابد ملاحظون في ذلك دلالة أخرى تهمنا ، على صعيد ما نحن بصدده ؛ تلك هي أنه **بقدر ما كانت هنالك قبائل ، فقد كانت هنالك ، أيضاً عموماً وإجمالا ، آلهة** أولا ، وأنه بقدر ما كانت التعددية الإلهية تسير باتجاه التضاؤل والتقلص ، **فقد كانت آفاق** التوحيدية **الإلهية** وحظوظها التاريخية آخذة في التجسّد ، استجابة للنزوع إلى التوحيد الاجتماعي **الاقتصادي** والسياسي ثانيا ، من حيث هو أحد الاحتمالات الكبرى للخروج من تبعية الصراع شبه المستمر بين القوتين العظميين ، في حينه . ولعل **ذلك هو** مارمى إليه

١) السيرة النبوية لابن هشام ـ الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٧٢ .

٢) ابن الكلبي: كتاب الأصنام ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٦ .

فلهوزن ، حين تحدث عن تأثير المواسم والأسواق المكية في تراجع التعددية الإلهية لصالح وحدة إلهية ، ستتمثل في شخص «الله» ، الذي كان - بالأساس - ذا حضور في مكة ، من قبل[1] . ولكن ما ينبغي أن يضاف ، في هذا السياق ، هو أن عملية التراجع تلك لم تأخذ مداها على نحو مكي فحسب ؛ بل ان تغيراً في «شخصية» الآلهة الصغيرة يمكن تسجيله ، بحيث يمكن القول بتبلور تمايز سيكولوجي بنيوي ما بين وثنية «أهل الوبر» ووثنية «أهل المدر» ، على عكس ما كان طه حسين يرى[2] .

ويلاحظ أن هنالك شبه إجماع لدى المؤرخين الاسلاميين والعرب والمستشرقين على أن «الوثنية» كانت العقيدة المهيمنة في حياة شبه الجزيرة العربية ، إجمالاً وعموما ، مع اختلاف في تحديد أوجهها أو وجهها الحاسم والاكثر حضوراً . ودون تفصيل في ذلك ، يمكن القول بأن «عبادة النجوم والأحجار» شغلت حيزاً أساسياً في العقيدة الوثنية المذكورة . أما العناصر التي يذكرها بعض الباحثين ، مثل «الطوطمية» - عند روبرتسون - و«عبادة الجن» - عند شبرنجر - و«عبادة الأجداد وا لأبطال» - عن آخرين[3] - و«عبادة الارواح» - عند جيب[4] - ، فلعل المدخل إليها ، بحضورها في الحياة العربية بقدر أو بآخر وخصوصاً العنصر الاخير منها (أي عبادة الأرواح) ، تمثل في تلك العقيدة «عبادة النجوم والأحجار» . وهذا الرأي يغدو أقرب إلى الدقة ، خاصة حين ننظر إليه في ضوء الفكرة التي يعلن عنها بعض الباحثين من أنه «بتعاظم الاحتكاك بالعالم الخارجي تسربت عبادة الأوثان إلى أرواحية animism البدو الغامضة»[5] .

---

١) ضمن مقدمة كتاب: الخوارج والشيعة ليوليوس فلهوزن - ترجمه عن الالمانية عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ١٩٦٨ ، ص (يه) و(يو) .

٢) انظر: طه حسن - مرآة الاسلام ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٧ .

٣) انظر ما جاء في مقدمة لكتاب: الخوارج والشيعة ليوليوس فلهوزن - المعطيات المقدمة سابقاً .

٤) انظر: جيب - بنية الفكر الديني في الاسلام ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٦٥-٦٧ .

٥) روم لاندو: الاسلام والعرب - ترجمة منير بعلبكي ، دار العلم للملايين بيروت ١٩٦٨ ، ص٣٨ .

إذ إن مثل هذا الموقف من شأنه أن يرى عقيدة عبادة النجوم أرواحيا ، فتزول بذلك الثنائية بين هذه العقيدة وبين الأرواحية ، لتصبح لحظة واحدة بوجهين اثنين ، وهذا نواجهه ، بصيغة أولية ، لدى بيتروشيفسكي ، الذي يرى أن ديانة القبائل الشمالية والجنوبية في شبه الجزيرة العربية قبل الاسلام تمثلت في الأرواحية بوصفها «عبادة قوى الطبيعة»[١] . وجدير بالتنبه إلى أن العقيدة الوثنية المذكورة استطاعت أن تحقق حضوراً وظيفياً في كلا الحقلين ، الصحراوي التنقلي والمديني التجاري ، مع ترجيح عبادة النجوم والأحجار على الأرواحية في الحقل الثاني ، و مع تأكيد على تماثل أولي في الاهمية لهذين الوجهين في الحقل الأول . ويمكن ملاحظة استمرار هتين الظاهرتين في الاسلام نفسه ، ولكن بعد أن أعيد بناؤهما وظيفيا ، وفق المنظومة الاعتقادية لهذا الأخير[٢] .

ولعلنا نشير إلى طقس كان له حضور بارز في الحياة الوثنية ، وظل قائماً فيما بعد ذلك ، حيث أكسب دلالة وظيفية أخرى ؛ نعني بذلك تقديم أضحيات في مناسبات متعددة ، حملت طابعاً خاصاً من **التقديس والإستغفار** ، التقديس لمن تُقدَّم إليهم الأضحية ، والإستغفار لمن يقدم الأضحية . وقد اتصل بهذا الطقس رصيد كبير من بواعثه وحوافزه ، كالنذر والإستعطاف والإستسقاء ومجمل الحاجات البشرية للوثني . وبخصوص ذلك ، نواجه عند ابن هشام ، وغيره من كتّاب السيرة ، وقائع غنية عن ذلك الطقس ، الذي تحول باتجاه الحيوانات ، بعد أن كان ذا نفوذ على صعيد الا نسان . والملفت في ذلك ما يعرضه لنا ابن هشام من الظروف الدالة ، التي أحاطت بمحاولة عبد المطلب ذبح ابنه . فهو ينطلق ، آخذاً إبنه بيد وشفرة الذبح باليد الأخرى ، نحو صنميْ

---

١) انظر: بيتروشيفسكي: تكون الدولة العربية الاسلامية ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٣ .

٢) نلاحظ ذلك بصيغة مجموعة من المُباحات والمحظورات والعقائد . فـ«الصدقة» و«الزكاة» تنطويان على اتجاه أرواحي يتمثل بـ«البركة» ، التي من شأنها أن تُضفى عليهما ، في حال توزيعهما من قبل المسلم ، ومن ثم على ماله كاملاً . من طرف آخر ، يخبرنا البخاري في (صحيحه ، الجزء الأول ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٣٧) ، أن محمداً حين كسفت الشمس عن عائشة «قام فكبر فقرأ . . ثم ركع . .» .

«إساف ونائلة» (وهما اللذان يجسدان ، كما هو معروف ، رجلاً وامرأة عاشا قصة «بغي جنسي» في الكعبة ، مما جعلهما **يُمسخان** وثنيْن **يُعبدان** فيها)[1] .
وينبغي أن يضاف إلى ذلك أن قداسة محاولة عبد المطلب ذبح ابنه ، لم تُستمد من أنه أريد لها أن تحدث عند ذينك الباغيين المقدسين والماكثين في الكعبة فحسب ، بل كذلك من كون هذين المذكورين (إساف ونائلة) المهد الخصب الذ ي احتُفر فيه **بئر زمزم المقدس** من قبل عبد المطلب ، كما يخبرنا ابن هشام عن ابن اسحاق[2] ؛ مما يضعنا أمام الثالوث الأعظم ، **الماء والجنس والمقدس** ، وذلك على نحو يمكن البدء بمقتضاه بأي من عناصره ، لنجد أنفسنا أمام العنصرين الآخرين .

ويتضح من ذلك الطقس (تقديم الأضاحي) ، الذي كان يؤخذ به من قبل الوثنيين ، أن هؤلاء كانوا يؤمنون بـ «حياة أخرى» على الأضحية أن تساعد على مواجهتها من قبل الميت ، الذي قُدمت من أجله وبإسمه . ومن هذا القبيل ، يبرز الطقس التالي ، المتصل بعملية تقديم الأضاحي ، وهو أن يُشد وثاقُ (رَسَنِ) ناقةِ ملكها الميت ، في حياته ، إلى قبره ، بحيث يتمكن من استخدامها في حياته الجديدة (الأخروية) ، بكل ما يتعلق بهذه الأخيرة من شؤون شخصية و«غير

---

1) السيرة النبوية لابن هشام - الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٧٧ ، ١٤١ .
2) المصدر السابق مع معطياته المذكورة - ص١٣٥ . وجدير بالذكر ما يخبرنا به ابن هشام في المصدر ذاته (ص١٣٦-١٣٩)
من أنه كان يوجد في مكة آبار قبل بئر زمزم ، وهي الطوي ، وبذّر ، وسجلة ، والحفْر ، وسقية ، وأم أحْراد ، والسنبلة ، والغمْر ، ورم ، وخم ، والحفرة . أما بئر زمزم فقد «انصرف الناس إليها لمكانها من المسجد الحرام ، ولفضلها على ما سواها من المياه»: ان ارتباط ماء زمزم بالأوثان المقدسة ، جعل منه ماء مقدساً . ولكن عبر تفكيك هذا الإرتباط بإحالته إلى جذوره ، يظهر ذلك الارتباط لنا بصيغة أخرى: ان ارتباط البيت الحرام (الكعبة) با لماء (ماء زمزم خصوصاً) ، جعل منه بيتاً مقدساً ، تخصيصاً وأن هذا الماء انبجس في المكان ما بين إساف ونائلة المقدسين ، أي - هنا - البغيين جنسياً .

شخصية»[1] . (لنتذكّر ، مثلا ، الطقس الاسلامي المتعلق بالأضحية في عيد الأضحى ، التي تعني مساعدة الميت المقدمة باسمه على اجتياز «**الصراط المستقيم**» ، الذي يقود إلى الحياة السعيدة ، وربما كذلك الخالدة ، وذلك بجعلها ، أي الأضحية ، مطية مطواعة وأمينة له) .

وقد نواجه مشكلة تبدو في ظاهرها عسيرة التفحص ؛ وهي المزاوجة التي نراها قائمة بين الوثنية والتوحيدية ، في مكة القرشية تخصيصاً . فكتاب السيرة[2] وكثير من المؤرخين يتحدثون عن أن قريشاً لم تجد حرجاً في وضع صور «أنبياء وملائكة» في حرمها المقدس (الكعبة) ، جنباً إلى جنب مع العدد الكبير من أصنامها المقدسة (وقد ورد ، كما أشرنا من قبل ، أن عددها وصل إلى ٣٦٥ صنما) .

إن هذه المشكلة ربما تضعنا أمام مجموعة من النقاط ، التي تستوجب منا النظر فيما كان يحدث ، على صعيد البنية الاعتقادية المكية القرشية . أولى هذه النقاط تتمثل في إمكانية التعايش بين الوثنيةالمكية القرشية المرنة ، وبين الاتجاهات التوحيدية التي كانت موجودة أو كانت في طور التكون هناك ، أي ـ في حال سحب المسألة جدلياً إلى مستوى آخر موازٍ لها ومتداخل بها ـ بين النظام الإقتصادي التجاري الربوي في مكة من طرف ، وبين النظم الاقتصادية الاجتماعية التي سادت في البلدان ذات العلاقة بذلك النظام المكي ـ خصوصاً فارس وبيز نطة ـ من طرف آخر . فالعلاقات بين الفريقين المذكورين كانت هامة بالنسبة إلى سادت في البلدان ذات العلاقة بذلك النظام المكي ـ خصوصاً فارس وبيزنطة ـ من طرف آخر . فالعلاقات بين الفريقين المذكورين كان هامة بالنسبة إلى النظام المكي المذكور ، ربما إلى درجة الحسم ، بحيث يغدو القول قابلاً للتسويغ بأن «الخارج» ، الذي يتجسد هنا بالبلدان الأجنبية التي عقدت مكة

---

[1] انظر: روم لاندو ـ الاسلام والعرب ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣٩؛ وكذلك: ول ديوارنت: قصة الحضارة ـ الجزء الثاني ، المجلد الرابع ، المقدمة سابقاً ، ص١٧ .

[2] انظر: السيرة النبوية لابن هشام ـ الجزء الرابع ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٤١ .

معها علاقاتها التجارية الوثيقة كثيراً أو قليلا ، يتحول إلى وجه من أوجه «الداخل» ، الممثل بالوضعية الاجتماعية المشخصة في مكة . وقد كان من شأن ذلك - بالتعبير المحدد - أنْ جعل من بعض الاتجاهات التوحيدية المتحدة من تلك البلدان ، أمراً ذا بال ، وله ما يدعو إلى حضوره في مكة . فالحركة التجارية المذكورة ، التي أخذت في التعاظم وفي التحول إلى ندٍّ مستقل ، بدرجة أو بأخرى ، بعد أن كانت ظاهرة مرور (ترانزيت) تابعة بدرجة ليست ضئيلة لموازين القوى الخارجية ، راحت تبحث عن تعبيراتها الإيديولوجية ومشروعيتها الاجتماعية ، إضافة إلى حوافزها الإيديولوجية الذاتية .

في إطار ذلك الموقف ، كانت الرؤية المتشاملة تفصح عن نفسها ، بثقة وتعثر ، في الموقف القرشي ، باحثة عن صيغ جديدة تتجلى فيها ، بعد أن أخذ يتضح أن التعددية الوثنية غير قادرة على الإسهام في خلق مركزية سلطوية تصون الحركة التجارية المعنية المتنامية أفقاً وسطحا ، وتحميها ، وتفتح لها آفاق مستقبلية . وهذا يمثل النقطة الثانية من المشكلة المطروحة ، وهي تلك التي تكمن فيما يبدو ظاهرياً أنه مفارقة قائمة على حضور «الحنيفية» المفهومة - هنا - من حيث هي تعبير عن «التوحيدية» جنباً إلى جنب مع الوثنية في مكة . ولعل تفحصاً أولياً للأمر يقود إلى أن الحضور الصريح للظاهرة المذكورة في مكة ، المحددة هنا ، لم يكن يعكر صفو الملأ الوثني ، بقدر ما كان يقدم له - بطريقته الخاصة ومن موقع الإحتياجات المستقبلية الآتية - من الشرعية ما يسوغ له مطامحه ، على نحو ضمني وبطيء ؛ نعني بذلك أن الوثنية المكية ، التي كانت أحد العوامل الذاتية الكبرى في جعل مكة ما كانت عليه تجارياً وربويا ، أخذت تتحول إلى عائق أمام عملية تقدم هذه الحاضرة ، وما يتوافق معها من البقع العربية الجزيرية المتنامية بمطامحها في سلطة مركزية فاعلة ، في الداخل والخارج .

بل لعلنا نقول ، برجحان اكبر ، ان «الوثنية المكية» ، في هيمنتها العقيدية وعلى ما كانت عليه من اختراق توحيدي لها ، طفقت في التحول إلى مثل ذلك العائق ، لتجد نفسها - شيئاً فشيئاً - مرغمة على إفساح الطريق أمام حضور معين لـ«التوحيدية» الخالصة ، في عمومها وإجمالها ، بصفة كونها ظاهرة محلية

وخارجية ، في آن واحد . وهذا يشير إلى أن الإعتراف بالتوحيدية (ممثلة بالحنيفية) من قبل الوثنية المكية المهيمنة ربما كان بمثابة إقرار عقيدي سياسي بوجودها الداخلي (المكي) ، وكذلك بمثابة «مساومة» إيديولوجية تاريخية وسياسية مع النظم السياسية الأجنبية «الحليفة» ومنظوماتها العقيدية التوحيدية عموماً (المسيحية والنصرانية واليهودية) . والأمر المُلفت ، هنا ، كمن في وجود قدْر ما من التوافق بين الضروات الداخلية المكية (بروز الحنيفية) من طرف ، والحاجات المتولدة عن العلاقات مع الخارج من طرف آخر ؛ مما يفصح عن خطل الرأي القائل بأن النزوع العقيدي التوحيدي ظهر في مكة وما حولها بسبب علاقاتها مع «الخارج التوحيدي» البيزنطي والحبشي والفارسي وغيره ، وبأنه - بالتالي وبالأصل - يمثل ظاهرة خارجية أقحمت بفعل ضرورات ما ، من نمط تلك ، في الداخل المكي .

ومن هنا ، ينحل ما رآه جواد علي متناقضاً في ذلك الوضع ، المتمثل بالجمع بين الوثنية والتوحيدية (الحنيفية) . فهو يكتب ، مشيراً إلى ذلك :

«ليست بي حاجة ، على ما أظن الى لفت نظر القارىء الى هذا التضارب في عبادة قريش والمتمثل في وجود هبل والأصنام الأخرى التي ترمز عن الوثنية - مع صور الانبياء والملائكة والتي تمثل النصرانية في قاعة واحدة وفي بيت يعد أقدس مكان على وجه الأرض في نظر المكيين الوثنيين يومئذ ، في بيت لم يكن الاغرفة واسعة جمعت الوثنية والنصرانية في هذا المحل . وليس هذا التناقض في الواقع إلا صفحة من كتاب يجمع متناقضات عديدة نراها في حياة قريش» .[1]

إن النظر إلى المشكلة ، على النحو المأتي عليه ، سوف يتيح لنا أن نسير خطوة أو أكثر إلى أمام ، على صعيد ضبط الحضور التوحيدي مع الحضور الوثني المكي ، عشية ظهور الحركة الاسلامية المحمدية الرائدة . ذلك لأننا ، حالئذ ، سنواجه مثل الأسئلة التالية ، بإجابات محتملة أشرنا إليها ضمناً وعرضا : هل مثّل الحضور التوحيدي لليهودية والنصرانية والصابئة والمجوسية (المانوية) - بهذا

---

١) جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣٤٦ .

القدر أو ذاك - في المجتمع الجزيري العربي (المكي خصوصا) وجوداً طارئاً ارتبط بوجود قوة سياسية (خارجية) طارئة ، أم أنه عبّر عن وضعية داخلية في ذلك المجتمع؟ ألم تكن الوضعية القرشية الإجتماعية المشخصة هي ذاتها تبحث عن صيغ من الفكر التوحيدي بغية منح نموها التجاري الشمولي حوافزه وتعبيراته الايديولوجية ، وبهدف اكتشاف آفاقه المحتملة؟ ومن ثم ، ألم تكن تلك التجليات الدينية التوحيدية قد اكتسبت شرعيتها في مكة ، من موقع حضورها الوظيفي؟ وأخيرا ، إذا انطلقنا من افتراض أن هذه التجليات كانت قد مثلت ، في المراحل الأولى من دخولها إلى الجزيرة العربية ، تكريساً وتسويغاً سياسياً لقوى سياسية خارجية دخيلة ، أليس من المحتمل أن ينقلب دورها التكريسي التسويغي هذا للقوى المذكورة - بعدئذ وفي سياق ذلك - إلى دور تكريسي تسويغي للقوى المكية الداخلية الطامحة ، بالأساس ومن موقعها البنيوي ، إلى ايديولوجية توحيدية تسهم في شق طريقها نحو الهيمنة المركزية السياسية والضبط الاقتصادي الموحد ، بحد أولي ضروري؟ وبتعبير آخر ، يمكن القول بأنه لا يكفي أن يكون شعار فكري أو ديني مطروحاً في وضعيتين اجتماعيتين مشخصتين ، لكي يكون هنالك تماثل ماهوي بينهما . ذلك لأن مثل هذا الشعار يفصح عن نفسه بمستويات وصيغ واحتمالات متعددة ومتمايزة تمايز ا لوضعيات الاجتماعية المشخصة ، التي يظهر فيها ممارساً دوره بفاعلية أو بهامشية . ومن ثم ومن الناحية العمومية ، لا يكفي أن تكون آراء وتصورات حول التوحيد الربوبي (الالهي) مطروحة في مكة ، حتى تلتقي مع ما هو مطروح على الصعيد نفسه في بيزنطة وفارس وغيرهما . ولذلك ، يغدو ملحاً أن يشار إلى ضرورة التمييز بين «البنية» و«الوظيفة» ، وأن يُعاد إليهما ، مرة ثانية مجتمعتيْن ، عبر مفهوم «الدلالة» ، لنواجه - بعدئذ - التساؤل التالي ، الذي قد يضع المسألة في مسار أكثر ترجيحا : ألا ينقلب «الخارج» «داخلا » في حالة من التوافق **الوظيفي** بينهما وذلك من موقع إعادة بناء ذلك الخارج **دلاليا** ، وفق احتياجات الداخل؟ نطرح ذلك التساؤل بمعنى النظر إليه على أنه مسوغ معرفيا ، حتى في حال غياب التوافق **البنيوي** بين الطرفين المذكورين ؛ وهذه حالة نموذجية قصوى .

إن ذلك التساؤل وما أحاط به من ملحقات وحيثيات ، يدخلنا في موضوع الحضور الديني التوحيدي في مكة ، على امتداد القرن السابع ، ليس كمسألة تتعلق بشؤون هذا القرن فحسب ، بل كذلك وبدرجة اكبر كمشكلة لها مالها من علاقات مع الإسلام المحمدي الباكر . ولعل ذلك يمكن صوغه بشخص التساؤل التالي : هل مثّل الاسلام المذكور امتداداً للنصرانية (أو المسيحية) وناتجاً عنها ، أم لليهودية ، أم لكلتيهما معا ، أم لتيار عقيدي آخر ، أم أن للمسألة وجهاً آخر ، يمكن أن نأتيها منه؟

إن يوهان فك Johann Fück يقدم لنا في كتابه حول «الثقافة العربية والإسلام في العصور الوسطى» - وقد أتينا على ذكره في موضع سابق - مادة غزيرة وخصبة لمناقشة تلك الاسئلة ، ولمحاولة إيجاد أجوبة أولية عنها . فهو يلاحقها تاريخياً ومنطقيا ، حيث يعلن أنه مع القرن التاسع عشر أخذت النظرة إلى «أصول» الاسلام تكتسب طابعاً تاريخيا ، وذلك مع بروز «النزعة التاريخية Historismus» ، على هذا الصعيد . وقد كان من شأن ذلك أن ظهرت الدعوة إلى التأكيد على ارتباط - إن لم تكن تبعية - الاسلام مع نبيه محمد بأديان الوحي القديمة . وبالتالي ، إذا أريد أن يُبحث في ذلك الأخير تاريخيا ، فعلينا أن نتقصى جذوره في تلك الأديان . وقد كان جايجر Geiger أحد كبار من مثل تلك النزعة التاريخية ، قبل ما يزيد على قرن ونصف قرن . وبعد ذلك ، تتالت الدراسات والأبحاث ، التي انشطرت باتجاه ثلاث شعب . الشعبة الأولى مثلها تورّي Torrey، وانطلقت من أن الاسلام الباكر - بنصوصه الأساسية - يجسد ثمرة التقاء محمد بمجموعات يهودية مكية وغير مكية . أما الشعبة الثانية فقد مثلها آرِنز Ahrens، الذي انطلق من ان الاسلام المعني هو ثمرة التلاقح الديني بين محمد وبين مجموعات دينية متعددة في مكة أهمها المسيحية . وآرنز ، في موقفه هذا ، يستند إلى نتائج دراسات قام بها نولدكه من موقع البحث في مسائل لغوية ومادية ، تتعلق بترتيب سور القرآن ، وبالتالي بتصور خاص بشخصية محمد .

وتبدو الشعبة الثالثة من الموقف بمثابتها محاولة لدراسة الاسلام الباكر ، من حيث هو حصيلة تأثيرات متعددة لاتجاهات دينية ، وغير دينية متنوعة . أما هذه

الشعبة فيمثلها هوروفتز Horovitz، الذي يجعل من القرآن موزاييك من جزئيات لا تُحصى ، إضافة الى أنه ـ على هذه الطريق ـ يقود شخصية محمد إلى التلاشي ، كما يرى يوهان فك . ولكن هذه المحاولة يرفضها ، مع المحاولتين السابقتين ، المستشرق المذكور تشكيكاً في أنها تفرط بـ «أصالة النبي» وبـ «أصالة الحركة الاسلامية»[١] .

إن في النقد ، الذي وجهه فك إلى أصحاب الآراء السابقة حول جذور محمد والإسلام الباكر ، معقداً هاماً منهجياً ونظرياً تاريخيا ، يتحدد في أن أولئك نظروا إليهما على أنهما امتداد لما سبقهما ، دون أن يكوّنا ، **كذلك** ، قطيعة مع ماسبقهما ؛ وفي أنهم لم يبحثوا عن تلك الجذور في الوضعية العربية ذاتها ، بقدر ما بحثوا عنها في «تيارات أو في تيار ديني غير عربي» . أما في رأيه هو فإن الجذر الأساس للظاهرة المزدوجة المعنية هنا (محمد والاسلام) ، يكمن فيما يطلق عليه «التوحيدية ذات الطابع الأقوامي العربي» ، تلك التوحيدية التي اكتسبت تعبيراً خاصاً بها ، هو «الحنيفية»[٢] .

ولعلنا نشير ، هنا ، إلى أن طرح المسألة على ذلك النحو ، من شأنه أن يثير في ذهن الباحث التباساً أو ، على الأقل ، تساؤلاً حادا ، هو التالي : كيف لنا أن نرى في تلك التوحيدية (الحنيفية) تياراً عربياً انطلق منه محمد في قرآنه ، في الوقت الذي يعلن فيه الباحث نفسه (فك) أن التجارة «التي ربطت مكة بالعالم الخارجي جلبت إلى الحجاز معرفة بأديان أجنبية ، وإن كانت سطحية ، فإنها أتاحت لشخصيات مكية مفكرة قبل ظهور محمد أن تشك في صلاحية الوثنية»[٣]؟ ذلك لأن النظر إلى تلك الشخصيات المكية (وسوف نتعرف على أهمها لاحقا) على أنها توصلت إ لى عملية التشكيك تلك بفعل المعرفة المتأتية

---

١) انظر حول ذلك مجتمعاً: J.Fück - Arabische Kultur u.Islam im Mittelalter, a.a.O., S. 142-145

٢) انظر: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ص١٤٥ .

٣) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ـ ص١٤٦ .

من أديان أجنبية عن طريق التجارة ، يطيح - مرة أخرى ولكن هنا على يد فلك نفسه - بإمكانية تقصي المسألة من الداخل . فإحالة أسباب الشك الديني في مكة لليهود والمسيحيين وغيرهم في الخارج أو الوافدين إلى الحجاز - إذا ما نُظر إلى هؤلاء على أنهم فئات غير عربية استعربت بعد قدومها إلى ذلك الأخير (الحجاز) - يشطب الوضعية المكية الداخلية ، التي أتينا على سماتها الكبرى ، والتي تحددت ببروز القلق الإيديولوجي والروحي ، وبالمطامح إلى إيجاد صيغة أو صيغ توحيدية مناسبة ، تستجيب لحالة التطور التجاري والربوي المصرفي الجديدة ، في إطار تلك الوضعية . وهذا يقود - بالمصطلح المنهجي الخصوصي - إلى خُلف منهجي يقوم على تفسير الداخل بالخارج ، هكذا على نحو ميكانيكي مبسّط ومباشر .

من هنا ، يبدو ذا دلالة أولية أن نشير إلى أن ظهور اليهودية والمسيحية (والنصرانية) في الجزيرة العربية عموما ، وفي مكة بصورة خاصة ، سواء حدث ذلك بصيغة عربية أم بصيغة استعراب ، أتى متوافقا ، بالإعتبار الزمني التاريخي ، مع الحاجات التاريخية للنمو التجاري الاقتصادي المكي ، بحيث إنه أسهم في العثور على صيغة توحيدية تلبي حاجة هذا النمو ، أو في بلورة الجهد المكي ، الذي اتجه نحو هذا الهدف . بل لعلنا نقول بأن دخول تلك الأنساق الدينية الثلاثة المذكورة إلى الجزيرة العربية كان ممكنا ، حيث كانت الوضعية الاجتماعية المشخصة ، هنا ، تحتمل ذلك . ومن ثم ، فإن التواقت الزمني التاريخي بين اضطهاد جموع من اليهود والمسيحيين ، الذين سيتضح أنهم يندرجون في بوتقة «النصرانية» ، في بيزنطة وهروبهم منها ، وبين امكانية تلقفهم في الجزيرة ، مثّل **مصادفة تاريخية** كانت ، هي بدورها ، مشروطة بظروف موضوعية وذاتية متوسّطة . وإذا كان الأمر كذلك ، فإنه يغدو من قبيل تحصيل حاصل أن نرى في ظهور الدينين المذكورين ضمن الجزيرة العربية حالة فكرية عبرت عن نفسها بصيغة جدلية الداخل والخارج ، التي تحول هذا الأخير بمقتضاها الى لحظة من لحظات الوضعية الفكرية ، في هذه الجزيرة . وهذا ، بدوره ، يجعل من المحتمل ملاحظة ما انتبه إليه طه حسين وترجيحه ، وهو أنه «ربما اليهود والنصارى هم

الذين تأثروا بالحياة العربية وغلظها وليس العكس» ؛ ولكنه لا يسمح بالمتابعة معه ، على الصفحة ذاتها ، في الرأي بأنه

«لم يكن العرب ينتفعون بما كان بينهم وبين اليهود والنصارى من اتصال وإنما ظلوا كما كانوا حتى جاءهم دينهم الجديد»[1] .

ان مثل ذلك الرأي الأخير يلغي عملية التجادل بين الثقافات والعقائد والحضارات ، حتى لو كانت متزامنة في مرحلة واحدة وحاضرة ، في حقل مكاني واحد ، مُحيلاً إياها إلى علاقة تجاور كمي ميكانيكي غير مسوغ لا بنيويا ، ولا وظيفيا ، ولا اجتماعياً دلالياً . وحينما تكتسب المسألة هذا الطابع الكمي الميكانيكي ، يغدو عسيراً أو متعذراً بل مستحيلاً أن نضع يدنا على الجذور التاريخية ، التي جاء منها الاسلام ، أو تبلور فيها . فإذا كان هذا الأخير - أولاً ومن حيث الأساس - ثمرة عصره (العصر السابع) ، فإن هذا العصر هو ، أيضاً وباعتبار ما ، حصيلة ما سبقه . ومن ثم ، فإن القول بأن العرب «ظلوا كما كانوا حتى جاءهم دينهم الجديد» ، يجعلنا نستعيد أطروحة عباس محمود العقاد ، التي أتينا عليها آنفا ، والتي يبرز الإسلام بحسبها من حيث هو نسيج ذاته ، وذلك من موقع أن «الفساد ليس سبباً وتمهيداً للصلاح» . إن طه حسين وإن لم يقل بذلك (وهو ما لم يقل به بل هنالك من كتاباته ، التي أتينا على بعضها فيما سبق ، ما يرفض مثل هذا القول) ، إلا أن طريقة النظر في قولته تلك قد تنطوي على احتمال تفسير من هذا القبيل .

وقد يكون وارداً - في ضوء إدراك الوضعية التاريخية المادية الاقتصادية والدينية الايديولوجية وكذلك السيكولوجية لقرشيّي ماقبل الاسلام الباكر - أن نصل إلى نقطة ذات خصوصية بالغة الأهمية بالنسبة إلى تلك الوضعية ، وهي احتمال النظر إلى ما كتبه طه حسين في كتابه «الفتنة الكبرى» حول التوحيد وقريش ، على نحو جديد . فهو يكتب - وقد كنا أوردنا ذلك في سياق آخر سابق - قائلا :

---

١) طه حسين: مرآة الاسلام - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٧ .

«حتى لأكاد اعتقد (أن محمدا) لو قد دعاها الى التوحيد دون أن يعرض للنظام الاجتماعي والاقتصادي . . لأجابته كثرتهم في غير مشقة ولا جهد»[1] .

لقد كنا اوردنا هذا الشاهد الحسيني سابقاً بغية الاستشهاد به على البعد النفعي من العلاقة بين القرشيين وتصور التوحيد الديني ، وذلك على نحو كان الإلحاح الرئيس فيه مركزاً على أولوية اللحظة الاقتصادية ، ضمن علاقتها باللحظة الايديولوجية الدينية ؛ مع الأخذ بعين الاعتبار أن هذه الأخيرة لم تكن قد انفصلت بعد ، بدرجة حاسمة ، عن تلك . ومن هذا الموقع ، صح ما جاء في كلام طه حسين من أن القرشيين لو دعاهم محمد إلى التوحيد الالهي دون التعرض لعلاقاتهم الاقتصادية لكانوا ـ ضمن احتمال كبير خصوصاً إذا استشرفوا قوته المستقبلية ـ قد أجابوه . أما القراءة الأخرى للشاهد الحسيني ، ومن خلاله للعلاقة بين الاقتصادي والديني لدى القرشيين ، فتنطلق من أن هؤلاء لم يكونوا ، إذ جاء محمد بدعوته ، بعيدين عن التصور التوحيدي ؛ **بل لعلهم كانوا ، فعلا ، يطمحون إلى تحقيق مثل هذا** التصور وإنْ بينية أخرى وبوظيفة أو بوظائف أخرى مختلفة . وفي هذه الحال ، ستكون بواعث ذلك الاستجابة الايديولوجية النشطة للحركة التجارية الربوية المتشاملة ، والمتطلعة إلى الإنتظام في سلطة مركزية قوية وموحدة فعلاً ضمن تعددية سياسية نشبية ، هي تعددية سلطة الحكومة المُدارة من ممثلي النخبة الاقتصادية السياسية والدينية ، أي من «العشرة»[2] . وقد كان من

---

1) طه حسين: الفتنة الكبرى (١) عثمان ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١١ . وضمن هذا التعليل للمسألة ، يكتب ول ديورانت أن قريشاً «غضبت من ترحيب محمد بالعبيد اكثر من غضبها من عقيدته الدينية» . (ول ديورانت: قصة الحضارة ـ الجزء الثاني ، المجلد الرابع ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٨) .

2) يميل بعض الباحثين الى التقليل من نوعية التحول ، الذي طرأ على النظام السياسي في مكة بصيغة «الملأ» ، معتقداً أن ذلك «قد لا يختلف كثيراً عن المجلس القبلي للشيخ باستثناء أنه لم يكن هناك قائد واحد للدولة في مكة بل زعماء قبائل متساوون في =

ضمن هؤلاء - كما مر معنا - إثنان أصبحا لاحقاً من خلفاء محمد «الراشدين» ، وهما أبو بكر وعمر بن الخطاب «المبشّران بالجنة» مع ثمانية آخرين[1] .

ومن هنا ، كان التصور المركزي ، الذي دعا إليه النبي ، في نشاطه المبكر ، هو ما ذكرناه - في مواضع سابقة - تحت حدّ «التحذير من يوم الحساب يوم القيامة والدينونة» ، والإفاضة في وصف هذا اليوم «القيامة»[2] ، وليس «التوحيد الإلهي» . ومن موقع «التحذير» من ذلك اليوم ، برز ما اعتبره طه حسين «تعريضاً بالنظام الاجتماعي والاقتصادي» لقريش .وهذا ما يحفزنا على القول مع Andrae

«بأن ركن الإيمان المحمدي القائل : لا اله إلا الله ، لم يعن أبداً إدخال إله

= منزلتهم» . (مونتغمري وات: الاسلام السياسي - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢١) . فوفق رأي وات هذا ، تتساوى أهمية «مجلس العشرة» المكي مع «المجلس القبلي» للشيخ . ولكن ، قد نلاحظ أننا - في حال التدقيق في المجلسين المذكورين - سنتبيّن تمايزاً بنيوياً ووظيفياً بينهما ، يقوم على أن «مجلس العشرة» كان تعبيراً سياسياً تنظيمياً عن النمو المطرد لأسلوب العمل التجاري والربوي المصرفي ، وضبطاً له ، ضمن قواعد لا تمارس فيها علاقات القرابة الدموية دوراً حاسماً؛ في حين ان «المجلس القبلي» للشيخ ظل ، في أساسه ، أداة في يد هذا الأخير لتنظيم علاقات القرابة الدموية ، وضبطها ، وفق مقتضيات جدلية قحط الأرض وخصبها ، والاستقرار والتنقل ، والغزو والدفاع ، مع صيغ أولية بسيطة لتجارة تبادلية أولية مع القبائل وفي «الأسواق التجارية» الكثيرة . انظر حول «مجلس العشرة» ، ثانية: ابن عبد ربه في «العقد الفريد» ، الجزء الثالث منه - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣١٣-٣١٥ .

١) انظر حول «المبشرين بالجنة»: الشيخ عبد الله الشبراوي - شرح الصدر بلوزة بدر ، المطبعة الشرفية بمصر ، افتتاح سنة ١٣٠٣ هـ ، ص٤٤-٤٩ .

٢) وهذا ما أشار إليه ، على نحو غير مباشر ، سيد قطب ، في كتابه (مشاهد القيامة في القرآن - دار المعارف بالقاهرة ، الطبعة الخامسة ، ١٩٧٦ ، ص٨) ، حيث أعلن أن «القصة ، ومشاهد القيامة والنماذج الانسانية ، والمنطق الوجداني في ا لقرآن ، مضافاً إليها تصوير الحالات النفسية . . تؤلف على التقريب ثلاثة أرباع القرآن من ناحية الكم . . . فلا يستثنى من هذه الطريقة الا مواضع التشريع (التي برزت خصوصاً لاحقاً في المرحلة المدينية) . . .» .

جديد . فالمكيون لم يماروا في وجود الله (رب البيت)[1]» . وإذا كان «الله المحمدي» ليس جديداً على الترسانة الدينية المكية ، فإنه - مع ذلك - انطوى على **خصوصية اسلامية محمدية** ، استجابت لاحتياجات التحولات الجديدة في مكة والجزيرة العربية ، وكانت هي نفسها حافزاً على تحقيق هذه التحولات .

وجدير بالاهتمام والتبصر ما يخبرنا به الكلبي ، حين يتحدث عن أصنام قريش قائلا :

«وكانت لقريش أصنام في جوف الكعبة وحولها . وكان أعظمها عندهم هبل»[2] .

فهبل هذا ، وفق ذلك ، كان الأعظم ضمن الأصنام الأخرى ؛ ومن ثم ، يمكن ملاحظة أن العدد الكبير من هذه الأخيرة ، وقد وصل إلى ٣٦٥ صنما كما ذكرنا مرارا ، كان في طور التقلص لصالح الأعظم ذاك . ولا نعني بـ«التقلص» ، هنا ، انحسار التعددية الصنمية ، بل تضاؤل فاعليتها بالنسبة إلى فاعلية هبل وتعاظم سيادته ، أو اشتراط فاعليتها **عبر** هبل .

ولعل أمراً يواجهنا ، على هذا الصعيد ، قد يكون مثار التباس وتشويش . ويظهر ذلك في أن عملية التوحيد الإلهي المكي ، التي انطلقت من الوثنية باتجاه إضعافها وتقليصها ، عبر تكييفها مع مقتضيات النمط الجديد من العلاقات الاقتصادية التجارية المالية (الربوية) والبنية الجديدة للسلطة السياسية وما يرتبط بها من مظاهر الأعراف (القوانين) العمومية الملزمة والمؤسسات الاجتماعية والايديولوجية والحقوقية ، لم تسلك طريقاً واحدا ، ولم تتمثل بمظهر ديني واحد . فإلى جانب «هبل» ، المعبود الأعظم ، كانت هنالك - أيضاً - معبودات

---

١) انظر ذلك ضمن: J.Fück - Arabische Kultur u. Islam Im Mittelalter, a.a.O., S.146.

٢) ابن الكلبي: كتاب الأصنام - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٧ . انظر أيضاً: السيرة النبوية لابن هشام - الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٣٥ .

عظيمة ثلاث ، هي العزى واللات ومناة (الأولى نجمة الصبح ، والثانية إلهة السعادة ، والثالثة إلهة السماء) . ولابد من الإضافة المركزية التالية ، وهي أن قطباً آخر كان يمثل المسيرة التوحيدة ، تجسد بإله سيكسب ـ لاحقاً ـ الغلبة والهيمنة التامة على الجميع ، وهو «الله» .

إن «الله» لم يكن ، في القرن الرابع ، أكثر من إله ثانوي في أوساط أنصاف البدو ، الذين كانوا منتشرين في بادية الشام . ولكنه ، بحسب بعض الباحثين ، تحول في القرن السابع ـ قبل الحركة الاسلامية ـ إلى إله جليل اكتسب جلاله من النظر إليه على أنه «رب البيت ـ الكعبة»[1] . وهذا من شأنه أن يضيء الفكرة التالية ، ويمنحها أفقاً تاريخيا ، وهي أن

«هيرودوت ذكر الإلات (اللات) على أنها أكبر أرباب العرب»[2] .

فإذا كان «الله» ، حتى القرن الرابع ، لم يخرج عن كونه إلهاً ثانويا ، فإن آلهة أخرى كانت تقوم بالدور الرئيس . وفي هذه الحال ، كانت «اللات» ، التي ذكرها هيرودوت المتحدر من القرن الخامس قبل الميلاد ، قد مثلت واحداً من الأصول التاريخية اللغوية لـ «الله» .

ولعله تنفتح أمام الباحث ـ في ضوء نتائج بعض الدراسات التاريخية واللغوية السومرية والاكادية والفينيقية ـ نافذة أخرى قد تكون ذات أهمية كبرى ، على صعيد البحث في «الله» المكي ، موضوع بحثنا . ولما كنا قد عالجنا ألوهية «الله» في سياق آخر هو سياق الفكر الشرقي (العربي) القديم[3] ، فإننا نحاول ، الآن ، استعادة المحاور الكبرى ، التي تتصل بعملية التحول المركبة والمعقدة ، التي طرأت على الأوجه التاريخية واللغوية والدينية لـ«الله» ، وذلك على نحو أولي ومكثف .

---

١) انظر: دومينيك سورديل ـ الاسلام ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٨ .

٢) ول ديورانت: قصة الحضارة ـ الجزء الثاني ، المجلد الرابع ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٩ .

٣) انظر كتابنا: الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى ـ دار دمشق ، دمشق ١٩٨٢ .

«فعلى رأي بعض الباحثين ، كما يظهر في كتاب (الميتوددولوجيا السامية) لستيفن لانغدن ، استعمل اسم (ال) لدى البابليين أو (دنغر) أو (آن) لدى السومريين لوصف الوضعية المطلقة للآلهة في بابل وسومر ، دون أن يتحول إلى اسم دال على إله خاص . ومن هنا ، فقد كان من المعهود ، في إطار الذهنية الاسطورية ، أن تندرج مجموعة من الآلهة (الأسماء) في إطار إله (إسم) واحد . . . بل إن (إيل) - وهو هنا يعود إلى (ال) - يتصل لغوياً بصلة وثيقة بمعنى (البدء والتعريف) . فلقد تميزت الذهنية السومرية باستخدام البادئة (ا ل) قبل كل اسم للتعريف به . وهذا ما ورثه الأكاديون* .

وإذا كنا بصدد البحث في تصور الخلق الفينيقي ، فإننا نواجه (ايل) في الواح أوغاريت تحت حد (ف خ ر ،م ع د) ، أي مجلس الجماعة ، . . .

ولعل البحث في العلاقة التاريخية بين (ال) اللغوية و (ال) اللاهوتية يلقي ضوءاً على أصول هذه الأخيرة . فـ (مارتو) ، الذي عرف في النصوص الاكادية بأنه إله البادية السورية ، يدعى كذلك (رمانو) ، أي (رحمان) . وقد ورد اسم هذا الاله غالباً مسبوقاً بإشارتين لاهوتيتين (ال ال) ، أي (الاله) ، أي الذي جرى الإدغام عليه ، فأصبح (الله)»[1] .

---

* «ذهب الرازي إلى أنه (اي الله) من أصل سرياني أو عبراني . أما أهل الكوفة فرأوا أنه من (أل إله) أي من أداة التعريف (أل) ومن كمة (اله)» . (جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، الجزء السادس ، المعطيات المقدمة سابقاً ، الطبعة الأولى ١٩٧٠ ، ص٢٣-٢٤) . وقد أورد الجوهري أن مصدر «الله . . في لَيه» . (أنظر: غوامض الصحاح - تصنيف صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي ، تحقيق عبد الاله نبهان ، منشورات معهد المخطوطات العربية ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، الكويت ١٩٨٥ ، ص٨٧) .

١) طيب تيزيني: الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى - دمشق ١٩٨٢ ، ص٢٧٦-٢٧٩ . انظر كذلك بعض من عدنا إليهم في هذه المسألة ، مثل: يوسف الحوراني - البنية الذهنية الحضارية في الشرق المتوسطي الآسيوي القديم ، بيروت ١٩٧٨ ، ص١٧٥ ، ١٧٧ ؛ نسيب وهيبه الخازن: من الساميين إلى العرب - بيروت ١٩٧٩ ، ص٥٠-٥١ ، ٣٥ ، ٢٩ ، ٥٥ . ويصل فلهوزن إلى الرأي الوارد هنا ، وهو أن «الله» لم يكن - في مراحل =

وفي بحث آخر هو (من يهوه إلى الله) ، وقفنا عند شاهد أخذناه عن ابن السّكيت (عاش ما بين ١٨٦-٢٤٤ هـ) من كتابه الشهير (إصلاح المنطق) . إن ابن السكيت هذا يشرح بيتاً شعرياً عن (الراجز) ، هو التالي :

مُهرَ أبي الحجاب لا تشلّي   بارك فيك الله من ذي ألٍّ ،

فيقول في لفظ (أل) الوارد فيه :

«وهو فرس مِئَلٌ ، أي سريع . والإلّ : العهد والذمة»[1] .

وعلى الصفحة نفسها ، يثبت الشارحان المحققان لكتاب ابن السكيت المذكوران أدناه ، فكرة يأتي فيها :

«والإل القرابة ، والإل الربوبية ، ومنه قول أبي بكر لوفد بني حنيفة ، وسألهم عن قول مسيلمة فتكلموا بشيء منه ، فقال : أعلم أن هذا كلام لم يخرج من إل . وفي بعض القراءة : جبر إل . قال ابن عباس : جبر إل ، وإل هو الله . كما تقول عبد الله وعبد الرحمن»[2] .

ولعلنا نشير بكثير من الحذر ، في هذا المعقد من المسألة الدقيقة والمتشابكة ، إلى أن «الله» المحمدي يمثل الوريث الشرعي للتغيرات المطردة ، التي ألمت بالآلهة في منطقة الشرق العربي القديم وحتى القرن السابع . وبصورة

= سابقةعلى الاسلام - يعني إلهاً بعينه ، وإنما عنى «ربّاً» أو «إلهاً» أو «الالوهية» عموماً . ويعرض فلهوزن هذا الرأي من خلال حديثه على « الشعر الجاهلي» . ففي هذا الأخير ، لم يرد اسم «الله» على أيدي الرواة الاسلاميين لاحقاً؛ وإنما كان ذلك بسبب من أن «الجاهليين» كانوا يُعرضون عن ذكر أسماء الآلهة الخاصة احتراماً لها؛ مما جعلهم يستعيضون عن «الاصنام» بلفظة «الله» العامة . (انظر: J.Wellhausen - Reste (arabischen Heidentums. Berlin 1927, S.12) .

١) إصلاح المنطق لابن السّكيت - شرح وتحقيق احمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون ، دار المعارف بمصر ، ١٩ مارس ١٩٤٩ ، ضمن سلسلة: ذخائر العرب ٣ ، ص٢٠ .

٢) اوردنا هذه الفكرة والشرح السابق للفظ (أل) في كتابنا: من يهوه الى الله - المجلد الأول ، دمشق ١٩٨٥ ، ص٣٣٣ .

مخصصة يمكن القول ، إن «الله» قدم في شخصه الكلمة الأخيرة للآلهة الثانوية والرئيسة ، وكان منها «مارنو - رحمان» و «هُبل» و «اللات» و «العزى» و «مناة» . فقد أخذ (أي الله) يحل محل «هبل» ، الاله القمري القديم ، بمثابته «رب الكعبة» و «رب البيت الحرام» ، بحسب ما ورد على لسان عبد المطلب ، حين أزمع أبرهة على هدم هذا البيت[1] . وعلى هذا ، لم يكن بوسع عدي بن زيد ، الشاعر المسيحي من الحيرة ، ان يتردد في أن يدعو الله - بعد المسيح - شاهداً على قسم[2] . وجدير بالتبصر أن «الله» إذ أخذ يحقق حضوراً كثيفاً متزايداً في مكة وغيرها من مناطق الجزيرة العربية ، فإنه كان - في الوقت نفسه - يحصد ثمار تطور آلهة أخر لصالحه ، كما كان ا لحال بالنسبة إلى (الرحمان - رمانو) . ان هذا الأخير ، الذي اكتُشف في نقش ضمن آثار مأرب اليمنية باسم (الرحمن الرحيم)[3] ، كان - مع غيره - قد أخذ في الإنتشار والهيمنة باليمن على امتداد القرون من الخامس الى السابع[4] . وهذا يشير إلى أن (الله) استطاع في القرن السابع أن يهمن ، في صفته التوحيدية ، على الوضعية الدينية ، خصوصاً عشية الحركة الاسلامية .

ومن الهام أن نشير إلى أن (الله) حيث كان سائراً باتجاه الهيمنة ، لم يُزل الآلهة الأخرى من طريقه بصيغة إقصائها كلاً وجزءاً من الساحة ، وإنما بمعنى **تمثلها وظيفيا** . فهو ، وفق ذلك ، حافظ على (رمانو - الرحمان الرحيم) من موقع إعادة بنائه ، بحيث تحول إلى **صفة** من صفاته أو إلى **إسم** من «اسمائه

---

١) انظر ذلك في : السيرة النبوية لابن هشام - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٤٣-٤٥ .

٢) انظر: كارل بروكلمان - تاريخ الشعوب الاسلامية ، نقله إلى العربية نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي ، دار العلم للملايين ببيروت ، الطبعة الثامنة ١٩٧٩ ، ص٢٧ .

٣) نقل هذا النص أحمد فخري ، وفسره وعلق عليه ريكمانس ، وترجمه مفسراً نسيب وهيبه الخازن . انظر ذلك في: نسيب وهيبه الخازن - من الساميين الى العرب ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٧٩-١٨٠ .

٤) انظر: ميخائيل بيتروفسكي - التراث اليمني القديم في الحضارة الاسلامية ، ضمن وثائق (ندوة الحضارةاليمنية) ، مجلة الحكمة ، اول ابريل ١٩٧٥ ، عدن ، ص٥٦ .

الحسنى» ، فأصبح «الله الرحمان الرحيم» . بل إنه سيجري تبنيه بهذه الصفة المركبة إسلامياً بعد ظهور الحركة الاسلامية ، بالرغم من أن طرفاً من النزاع الديني بين محمد والمكيين كان يقتضي أن يتبرأ محمد من «الرحمن» لصالح «ا لله» . فقد اتهمه هؤلاء بأنه بلغهم أنه إنما يعلمه

«رجل باليمامة يقال له : الرحمن ، وإنا والله لا نؤمن بالرحمن أبدا »[1] .

وينبغي تعميق النظر الى هذه المسألة باللجوء الى تفكيك بنيتها المركبة وعبر تبيّن أحد أوجهها الأخرى الحاسمة ، وهو أن «الله» ـ في تمثله الوظيفي للآلهة الأخرى لصالح هيمنة مطلقة عليها ـ أنهى مرحلة الألوهية الأنثوية **أولا** ، وأعاد النظر في العلاقة بينه وبين الآلهة السابقة والمعاصرة له في ضوء اعادة النظر في نظام القرابة ، الذي كان قائما ، **ثانيا** .

وجدير بالإشارة ، هنا ، إلى أن العمليتين المذكورتين توّاً مثّلتا ـ أساساً ـ توجهاً موحداً نحو رفع «الله» إلى مستوى الإله الأشمل والأوحد . أما تحقق هاتين العمليتين فقد أفصح عن نفسه من خلال تدمير العلاقة القرابية الدموية بين الله والآلهة الأخرى ، بحيث جرى التطويح بتصور «الأبوة والبنوة» ، الذي كان واسع الانتشار في الشرق القديم ، وظل قائماً حتى ظهور الدعوة المحمدية . ولعل العلاقة الأبوية ، التي كان المكيون يؤكدون عليها بين «اللات ومناة والعزى» من طرف وبين الله من طرف آخر ، تمثل أنموذجاً اساسياً وواضحاً لهذه الوضعية . وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك ، وأكد عليه ـ فيما بعد ـ المؤرخون وكتاب السيرة . ففي سورة النجم ، نقرأ ما يلي :

«أفرأيتم اللات والعزى . ومناة الثالثة الأخرى . ألكم الذكر وله الأنثى . تلك إذا قسمة ضيزى»[2] .

---

١) السيرة النبوية لابن هشام ـ الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٦٣ .

٢) القرآن ـ سورة النجم / ١٩-٢٢ .

وإذا كنا قد أوردنا ، سابقا ، شاهداً عن الجوهري يحيل مصدر «الله» فيه إلى «لَيَه» ، فإننا ـ في المصدر نفسه (غوامض الصحاح) ـ نقرأ ما يشير إلى أن مصدر «اللات» هو ـ كذلك في «لَيَه» :

«اللات : اسم صنم لثقيف وكان بالطائف . أورده (أي الجوهري) في لَيَه»[1] .

ولقد استمدت الإلهات الإناث ألوهيتهن من أنهن كنّ «بنات الله» ، و«الشفيعات عنده»[2] . ولكنهن يبدأن بفقد تلك الصفة إطلاقاً بعد هيمنة «الله» ، بمثابته الإله الذكري الأعظم . ولنلاحظْ أن تصورات «البنوة» و«الأبوة» و«الأمومة» ، التي هيمنت طويلاً ضمن مراحل الإختلاط القرابي الجنسي في مجتمع يجعل من الخصب الزراعي والطبيعي عموماً ـ على ضحالته ـ [3] خصباً

---

١) غوامض الصحاح للصفدي ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٩٨ .

٢) انظر: المصدر السابق ضمن الآية ذات الرقم ٢٦ . ونقرأ لدى ابن الكلبي أن قريشاً «كانت تطوف بالكعبة وتقول: واللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى! فإنهن الغرانيق العلى ، وإن شفاعتهن لترتجى» . (ابن الكلبي: كتاب الأصنام ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٩) . وعلى هذه الصفحة الأخيرة ذاتها ، يخبرنا المؤلف بأنهم «كانوا يقولون: بنات الله . . . وهن يشفعن لديه» .

٣) قد يكون «المقتيّون» ، الذين عاصروا الاسلام ، أحد التعبيرات الخاصة وغير المباشرة عن هذا الاختلاط الجنسي القرابي . فإبن قتيبة يسوق الينا أخبار بعض من تزوجوا زوجات آبائهم دون أن يثيروا احتجاج أو استنكار أحد . فمليكةُ أخت هرم بن سنان كانت «تحت زبان بن سيّار . . . فتزوجها بعدها ابنه منظور بن زبان فولدت له خولة بنت منظور . . فتزوج الحسن بن علي بن أبي طالب . . . خولة فولدت له الحسن بن الحسن . (وكذلك) امرأة من فهم كانت تحت نفيل جد عمر بن الخطاب . . . فتزوجها عمرو بن نفيل بعده» . (المعارف لابن قتيبة ـ حققه وقدم له ثروت عكاشه ، الطبعة الثانية ، دار المعارف بمصر ١٩٦٩ ، ص١١٢ ، ١١٣) . انظر كذلك: عباس محمود العقاد: ذو النورين عثمان بن عفان ـ دار الكتاب العربي ، بيروت ١٩٦٩ ، الطبعة الثانية ، ص٤٥) .

جنسياً ، تنحل لصالح تصور واحد ، هو الألوهية الذكرية الأحادية ، وإنْ لم يصفَّ نهائياً .

وهذا ما سنلاحظه ، ضمناً ، في النص القرآني ، الذي يتحدث عن «روح الله» و«كلمة الله» .

لقد كان على الآلهة الأنثوية أن تخلي - مع الآلهة الأخرى - الساحة أمام «الله الأعظم» ، ولكنْ بعد عملية استبدال بنيوي ووظيفي ، تطرأ على هؤلاء جميعاً .

فحفاظاً على «التوحيد الإلهي» الجديد ، نلاحظ أن قسماً كبيراً من الآلهة السابقة يتحول الى ملائكة خاضعة لهيمنة «الرب - السيد» الجديد . ولعلنا نتبين صيغاً من هذا التحول في حياة المكيين ، ما قبل الدعوة التوحيدية الاسلامية . فإبن هشام ينقل لنا الحوار الدالّ ، الذي جرى بينهم وبين محمد حول «بنات الله» و«الملائكة» ، فيشير إلى أن أولئك كانوا يرون في»بنات الله» ، العزى ومناة واللات ، تجسيدات لملائكة معينة ، مع الإبقاء على عنصرهن الإلهي . فهم يقولون ، بحسب ابن هشام :

«نحن نعبد الملائكة ، وهي بنات الله»[1] .

وقد نلاحظ مما سبق أن التحول ، الذي لحق بـ «اللات» ، ذات المصدر المتمثل في «لَيه» ، والذي أفضى إلى «الله» ذي المصدر ذاته ، يُبرز ما أوردناه في موضع سابق من أن «الله» لم يكن - حتى القرن الرابع - إلا إلهاً ثانوياً آخذاً في التعاظم بحيث غدى في القرن السابع سيد الآلهة ، ومن أن «اللات» كانت «أكبر ارباب العرب» في زمان هيرودوت (القرن الخامس قبل الميلاد) ، أي الأكبر ضمن تجمع إلهي (بانثيون) كثروي[2] .

---

١) السيرة النبوية لابن هشام - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٦٣ .

٢) ان مثل هذا التحول يسجَّل ، في إجماله وعمومه ، في مناطق أخرى من الشرق ، مثل مصر الفرعونية . وقد بحثنا في ذلك في كتابنا «الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى - =

ويبدو أنه من الأهمية المبدئية بمكان أن نرى في عملية التحول تلك من الكثير الإلهي إلى الواحد الإلهي ومن الإختلاط القرابي الجنسي إلى الواحدية القرابية الجنسية ، تعبيراً دينياً وأسطورياً معقداً ومتوسّطاً عن اتجاه التحول نحو علاقات اجتماعية خاضعة لنواظم أصبحت **ذات شخصية اجتماعية اقتصادية وسياسية أكثر من** كونها ذات نسيج قبلي قرابي . ويمكن القول ، بصيغة أخرى ، إن عملية التحول المذكورة مثلت تعبيراً دينياً واسطورياً مستقلا ، بدرجة ما ، عن علاقات القرابة القبلية ، التي أدت وظائفها ، فيما قبل ضمن المجتمع الجزيري العربي ، بو صفها علاقات انتاج وعلاقات سياسية وتصوراً ايديولوجيا ، **في الآن نفسه** . وهذا ينطوي على القول بأن العلاقات المذكورة مارست - في المجتمع المذكور ومكة ضمنه - دور البنية التحتية والبنية الفوقية كلتيهما ، وفي وقت واحد[1] .

من موقع تلك الوضعية التاريخية المشخصة ، يغدو من قبيل الراجح الوصول إلى ما أشرنا إليه من قبل ، وهو أن آلهة الأمس المتعددة والموزعة وفق آلية تقسيم العمل في مجتمع متعدد قبلياً ويلهث وراء الكلأ والماء والزرع ، تُتمثّل من قبل الإله الأكبر ، الذي يغدو - والحال كذلك - «إله الأمة الأوحد»[2] . أما عملية

= المعطيات المقدمة سابقاً» . ونورد هنا ، في سياق المسألة المعنية ، ما كتبه أحد الباحثين اللبنانيين وهو محمد جميل بينهم ، في كتابه «المرأة في التاريخ والشرائع - بيروت ١٩٢١ ، ص١٤»: «وتحول الدين أيضاً ، عن عبادة الحيوان ، إلى عبادة الإنسان ، فصار المصريون يدينون لبعض أعاظم رجالهم . ويستفاد من قراءة صحيفة (بابيروس انسطازي) أنه كان لهم في البداية ثلاثة آلهة فقط: (عمون) المخفى و(تباك) الدائم و(را) باني المدن . ثم اندمج هؤلاء الثلاثة في (اوزيريس) وعُدّوا أقانيم له» .

١) انظر مع المقارنة: موريس غودولييه - الماركسية أمام مشكلة المجتمعات ما قبل الرأسمالية (ضمن: حول نمط الانتاج الآسيوي ، تأليف مجموعة من الباحثين ، بيروت ١٩٧٢ ، ص٢٨٢) .

٢) من هذا الموقف التاريخي الاجتماعي ، يكتب جواد علي مايلي: «(الله) في الإسلام . . هو إله العالمين . . **أما الله الجاهليين** ، فهو رب الأرباب ، وإله الآلهة ، يسمو فوق آلهة القبائل» . (جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ، الجزء السادس ، ١٩٧٠ ، =

«التمثل» هذه فقد اكتسبت إتجاه تحول تلك الآلهة إلى كائنات مساعدة لهذا الأخير ، ومكتسِبة في سياق ذلك ـ شخصية «ملائكة»[1] .

ولاشك أن هذه العملية استمدت مسوغاتها وشروط تمظهرها وتبلورها من المجتمع الجزيري ، والمكي ضمناً بصورة مخصصة . بيد أن ذلك لم يكن ليعني أبداً أن هذا المجتمع كان يمثل بنية مغلقة منعزلة عن العالم الخارجي . ولأن الأمر لم يكن كذلك ، فقد خضع المجتمع المذكور ـ وهو البقعة المخترقة تجارياً عالمياً ـ لمؤثرات خارجية ، أسهمت حقاً في إعطاء الموقف الديني التوحيدي النوعي سماته وخصائصه التي عملت منه ما انتهى إليه . من هنا ، كان مفهوماً أن تترك بعض العقائد الدينية الهندية من الخارج ، وأكثر من ذلك بكثير بعض العقائد الداخلية اليهودية والحنيفية والمسيحية وغيرها ، بصمات قد تظهر أحياناً عميقة في التكون الديني المكي القرشي ، ثم الإسلامي الجديد .

ولقد قاد ذلك إلى تمثل أئمة الملائكة اليهود الأربعة إسلامياً ، بحيث إنهم أصبحوا «المقربين» إلى «الله» يحيطون بعرشه ، ويديرون ـ باسمه وبأمره ـ أموراً كونية كثيرة ، منها «إيصال كلمة الله ـ الوحي» من الله إلى «النبي الموحى إليه» . أما هؤلاء فهم جبريل (جبرائيل) الذي يشغل مهمة حامل أوامر الله ، وميكائيل ويراقب العالم ، وإسرافيل المكلف بالنفخ في الصور يوم الحساب ، وأخيراً عزرائيل المنوطة به مهمة رئيس ملائكة الموت . وجدير بالذكر أن أولئك الأربعة وإن كانوا الأعظم ضمن الملائكة ومن ثم المقربين من رئيسهم الرب الإله ، فإنهم يتصرفون ـ بعلمه وإرادته ـ بطواقم متعددة من الملائكة ، التي يُقتسم العمل بينها

= المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١١٩) ـ خطوط التأكيد مني: ط .تيزيني .

١) انظر ذلك ، مع المقارنة ، ضمن:

H.Reckendorf - Mohammed und die Seinen, Verlag v. Quelle u. Meyer in leipzig 1907, S.8-9;

وكذلك: محمد عزة دروزة ـ عصر النبي وبيئته قبل البعثة ، دار اليقظة العربية ، بيروت ١٩٦٤ ، ص٧١٦ .

على أساس التراتب الهرمي ، أي بحسب القرب والبعد من الله ، الخالق الأوحد للعالم من عدم مطلق[1] .

إن ذلك الحضور الكثيف للملائكة إلى جانب «الله» وحوله وتحته ، إنطوى على عملية طويلة الأمد ، تمثلت بتحول «الآلهة» الوثنية السابقة إلى كائنات من درجة أدنى بالنسبة إلى «الأول» ، وخاضعة له . ومن الملفت أن يكون النشاط المحمدي الإسلامي قد إفتُتح بالتذكير بإقتراب «يوم الدينونة» ، وبالتحذير من العواقب الرهيبة ، التي يتعرض لها مَنْ يضرب عرض الحائط بأوامر «الله» في عبادته وحده وفي مساعدة المحرومين والفقراء ، وفي التنكب عن طريق الإستكبار والطغيان إلخ . . وبتعبير آخر ، يلاحظ أن ذلك النشاط لم يركز ، في بواكيره الأولى ، على الدعوة لـ «الإله الواحد» ، بقدر ماركز على مسألة «الترهيب والترغيب» ، بحيث أتت تلك الدعوة في سياق النشاط المذكور . أما السبب أو الأسباب التي كمنت وراء ذلك ، فلعلنا نقول أنها لم تتمثل في تغليب الموقف الأخلاقي والدعاوي العقيدي على الموقف النظري العقيدي إنطلاقا من ضرورات المرحلة المكية المشخصة والنضج الشخصي المحمدي ، فحسب . فمن المرجح أنه هنالك سبب آخر ، كمن وراء البنية العقيدية الوثنية المكية ، كما أفصح عن البنية العقيدية الحنيفية ؛ نعني بذلك أن الوضعية العقيدية الدينية في مكة وفي الجزيرة العربية عموماً لم تكن لتنقصها تصورات توحيدية إلهية ، وإن نقصها التصور الواحد عن التوحيد الإلهي .

ولقد أتينا على ما أتينا عليه ، فوق ، للتدليل على أن ما كان يحدث في مكة ومناطق أخرى من الجزيرة ، منذ أواخر القرن السادس وبدايات القرن السابع على الصعيد العقيدي الديني ، مثّل حركة دينية تقاطعت مع اتجاهات التحول

---

١) انظر حول ذلك: هنري ماسّيه ـ الاسلام ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٤٠-١٤١ . يشار ، هنا ، إلى أن الملائكة الأربعة المذكورة تجد مصادر نَسَبها التاريخي البعيد ماثلة في الشرق العربي القديم (لدى الرافديين خصوصاً) ، حيث تبرز علاقتها اللغوية بالجذر اللغوي ثم اللاهوتي (ال - إيل) .

الإقتصادي والإجتماعي والسياسي ، وتوازت معها ، وعملت على دفعها إلى أمام . وإذا بدا أن هذه الحركة انطوت على تعبيرات ورموز إلهية كثيرة ، فإن هذه الأخيرة كانت تسلك طريقين إثنين ، كلاهما يؤدي إلى حصيلة واحدة : الطريقان هما إلتفاف الوحدة على الكثرة وإلحاقها وظيفيا ، والخروج عن الثنا ئية المأزومة والضيقة بين «الإلهي» و«الحسي» إلى الثنائية الكونية والرحبة بين «الإلهي» و«المفارقة العُلوية» ؛ أما الحصيلة الواحدة فهي قدرة «الإله المنتصر» على تحقيق وحدة الألوهية ، وفي سياق ذلك تحقيق وحدة الإعتقاد الديني المكي والعربي والجزيري .

لقد كان على «هبل» أن يقوم بذلك الدور التاريخي الكبير ، لولا أنه عانى من مجموعة من «النقائص» ، في هذا المجال . فهو ، في نظر المكين ، إله زعيم ، خلق السماء والأرض ، وجعل من الكعبة ركنه الأعظم . أما بقية الآلهة الصغيرة في هذا الركن فقد إعتُبرت أبناءه (أطفاله) الذين يعيشون في كنفه وفي حمايته . وجدير بالذكر أن هبل نُظر إليه ، وفق ذلك ، بمثابة تجسيداً لـ«الله» وتجلياً له . فلقد كان ذلك مفهوماً من قبل المكين ومسوغا ، نظراً إلى أن لفظ «الله» مرّ بمرحلتين مكيتين كبريين . في المرحلة الأولى منهما مثّل «الله» لفظ **جنس** ، يحتمل التعبير عن ألوهية **كل** إله ، دون تحديد لشخصيته الفردية ؛ وهنا يغدو هبل هو الله نفسه . أما في المرحلة الثانية ، فتحول فيها «الله» إلى لفظ **فرد** ، يدل على إله واحد بعينه[1] . وقد تمت عملية الإنتقال تلك عبر الكثير من التغيرات على صعيد اللغة ذاتها ، كما على صعيد العلاقات الإجتماعية المشخصة ، في الجزيرة العربية عموماً ومكة على نحو خاص .

وقد كنا ـ في سياق سابق ـ قد اشرنا إلى أن «الله» ، في مرحلته الأولى ، يجد أصوله في «إيل ،أل ـ إل» التي اعتُبرت بادئةً تعرّف ما يليها من إسم مفرد بصفته الإلهية .

---

١) انظر في ذلك: H.Reckendorf - Mohammed und, die Seinen, a.a.O., S.8-9.

والآن ، يمكن القول بأن «الله»ـ في مرحلته الأولى المكيةـ لم يكن إلا لفظاً عاماً ينسحب على كل الآلهة ، بغض النظر عن مكانتها الكبيرة أو الضيئلة في الحياة الإجتماعية والدينية للمكيين . وبهذا المعنى ، كان «هبل» أعظم تلك الآلهة اللاهية (نسبةً إلى الله) الوثنية ، على الأقل حتى أواخر القرن السادس ، أي حتى بدايات أولى لعملية إختراق إجتماعي وإقتصادي وعقيدي للبنية الإلهية المكية ، كان من نتائجها بروز «الله» سيّداً أعلى وأوحد . وقد كان ذلك محفوفاً بمخاطر وصعوبات ، إنطوت على كثير من إتجاهات الإنشطار والتمايز والتمثل ، على صعيد تلك البنية .

فلقد أخذ «الله» يفصح عن شخصه بمثابته كياناً إلهياً فردا ، لا يعلن لنفسه صفة الإله الأعظم من بين بقية الآلهة فحسب ، بل كذلك بمثابته الأوحد ؛ داعيا ـ بذلك ـ إلى التطويح بهذه الأخيرة من حيث هي كذلك ، أي آلهة ، محيلاً إياها إلى «ملائكة» تعمل في ظله وبإرادته . وقد اكتسبت هذه الأخيرة ، في المساق الجديد ، وظيفية جديدة ، إستجابت لعملية التحول الحثيثة ، التي كانت آخذة مداها على صعيد «الوجدان الديني» لدى العرب المدينيين ، الحضريين[1] .

ولعلنا نمسك ، هنا ، بلحظتين كبريين من عملية ذلك التحول . أما اللحظة الأولى فتعبر عن نفسها من خلال الإشارة إلى الأصول أو بعض الأصول الوثنية لـ«الله» ، حين كان يمثل الألوهية المنغمسة في شخوص الآلهة الوثنية ، ومنها «هبل» بصورة مخصصة . لكن اللحظة الثانية تبرز في صيغة تمثل وإبتلاع لـ«الله» الرب ، أي السيد الأعظم . وعلى هذا يمكن القول ، إن «الله» الإسلامي

---

١) يكتب كارل بروكلمان ، في هذا الحقل ، ما يذهب بالذاكرة إلى الدور الذي نيط بـ«الحنيفية والاسلام»: «وليس من شك في أن العرب كانوا في أول الأمر يؤدون الشعائر الدينية إلى تلك الآلهة التي كانت أقرب إليهم من الله ، رب العالمين العظيم . حتى إذا أوشك فجر الاسلام ان يبزغ لم تبق هذه العبادة قادرة على أن تملأ وجدان العرب الديني بكامله . وهكذا انحط شأن هذه العبادة وانحطت دلالتها ، انحطاطاً متواصلاً كان يرافقه أبداً تعاظم في أهمية الشعور الديني العام القائم على أساس الايمان بالله» . (كارل بروكلمان: تاريخ الشعوب الاسلامية ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٦) .

اللاحق لم يفقد جذوره الوثنية المكية بصورة تامة ، كما أن الآلهة الوثنية المكية لم يتوقف وجودها نهائياً مع البروز المتميز لـ«الله» المذكور ؛ وإن كان ضرورياً القول بأن الله الإسلامي إنطوى على بعد نوعي جديد جدّة المهمات التاريخية في مكة خاصة ، وفي الجزيرة العربية على نحو العموم .

ولنلاحظ أن منح كائن ما- في البنية الذهنية الجزيرية- **إسما** ما ، كان بمثابة إضفاء طابع الشرعية الوجودية عليه ، أي بمثابة **إيجاده** والإقرار بوجوده . ومع الإشارة السريعة إلى أن ذلك مثل أحد معالم الذهنية الأسطورية الشرقية القديمة (في سومر وبابل وفينيقيا مثلا)[١] ، فإنه إستمر- بطرق متعرجة وبصيغ متوافقة على نحو ما مع حواملها الإجتماعية الجديدة- في الذهنية المكية ، وبعدها في الذهنية الإسلامية . ولذلك ، لم يكن إستبدال أسماء الآلهة المكية الوثنية بأسماء «ملائكة» من قبيل العبث بالألفاظ والأسماء ، بقدر ما مثّل أحد أوجه الفعل الإلهي الخالق (الخلق بالكلمة المعيَّنة- المسمّاة) ، في الحقب التاريخية المذكورة آنفاً .

إن ذلك الأمر (أي التواصل التاريخي العقيدي بين الله التوحيدي والآلهة الوثنية) أسهم - على رأي بعض الباحثين - في التهيئة العقيدية والسيكولوجية للتوحيد المحمدي وما خلّفه من دعوة للتوحيد الإجتماعي في أوساط الجمهور الوثني العربي ، المديني والبدوي[٢] . ذلك لأن هذا الأخير لم تكن تصورات الإله والآلهة والواحد والكثير غريبة عنه ، وهو الذي عايش مراحل ازدهار الآلهة الكبرى ، وعلى رأسها هبل ، رأس الآلهة وسيدها في «الكعبة المقدسة» . إذاً ، كان- في الوضعية المكية من البواعث والعوامل الإجتماعية والذهنية ما جعل الحركة الإسلامية تبرز بمثابتها حدث الساعة ، **بالرغم** من أنها لن تحدث قطيعة إجتماعية وأخرى ذهنية تامة مع تلك الوضعية .

---

١) عالجنا ذلك في كتابنا: الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى - المعطيات المقدمة سابقاً - ص١٨٢-٢١٦ .

٢) انظر: H.Reckendorf - Mohammed und die Seinen, a.a.O., S.9.

وقبل أن نستخلص ونستنبط ، مما تقدم ، الأوجه الرئيسة الكبرى لما ميز الحركة الإسلامية عن الوضعية المكية السابقة ، وجعل منها ما أفصحت عنه في بواكيرها الأولى ، وكذلك لما جمع بينها على نحو أو آخر ، يتعين علينا متابعة «الخط السيري» في السياق الذي أفصح عن نفسه ، ونعني بذلك أن نتتبع «السيرة الذاتية» لـ«الذات النبوية المحمدية» ، كما تجلت في سياقها التاريخي الواقعي ، وكذلك في التجليات التي أراد لها مؤرخوها الإسلاميون الإعتقاديون أن تكون تجسيداً لـ«وحدة نبوية ربانية» بين القبل والبعد ، أي بين الغائية القبْلية والتحقق المضمر في هذه الغائية قطعاً .



الباب الثاني

محمد «الابن الشرعي» لقريش

الفصل الأول:

من «مصداقية» المصدرية والمرجعية إلى «مصداقية» الحدث «السّيري»

١

حول إشكالية المصدرية والمرجعية في البحث

ربما كان من الأصوب أن نعلن - في بادىء الأمر - أن الموروث «السيري النبوي» المكتوب ليس بإمكانه - وحده وحتى في صيغته الاكثر صحة وتطابقاً مع المعطيات التاريخية الأساسية - أن يقدم لنا لوحة دقيقة عن حياة «النبي محمد» ، وعن إنجازه التاريخي . فهو يدخل ، عموما ، في حقل «نص مكتوب متوارث» ومُجمع على صحته ، بقدر أو بآخر ، إجماعاً ايديولوجياً . فلقد روعي في عملية إنتاجه وإعادة إنتاجه ، بصيغ متتابعة ومتوافقة مع خصائص المراحل والعصور الناشئة فيها ومن مواقعها ، البناء الذهني المصنَّع لغوياً - وفي الحالة الإجمالية العامة - وفق آلية المنطقية الصورية ذات الأفق الواحد والبعد الواحد ، والمتمثلة في الحفاظ ، ضمنا ، على مبدئيْ الهوية وعدم التناقض الصوريين . وعلى هذه

الطريق ، جرى التفريط بالإحداثيات الأخرى الكبرى والصغرى ، التي أحاطت بذلك النص السيري المكتوب والمتوارث ، واخترقته ورافقته ، تلك الإحداثيات التي أُرغمت ـ حالئذ ـ على الدخول ، متناثرةً وخفيةً ومن النوافذ دون الأبواب ، في حقول المحظورات أو التغييب أو الإهمال أو التهميش أو الإدانة أو التشهير . وقد نعبر عن هذه الوضعية ـ من موقع علم الإناسة (الانتروبولوجيا) وأنساق معرفية أخرى معاصرة ـ بصيغة العلاقة المركبة بين مستويين من الإسلام ، هما «الإسلام الرسمي» و«الاسلام النظري» . فمن الممكن أن نضبط العلاقة بين هذين الأخيرين ـ من موقع ما نحن بصدده الآن وبمزيد من التعميم ـ عبر العلاقة بين السلطة السياسية والثقافة .

وتبرز تلك العلاقة ، في حضورها الكثيف أو الضئيل ، بمثابة مقياس (بارومتر) لتغييب الإحداثيات المنوه بها فوق ، أو في حضورها وتناثرها في الحقول المذكورة ، من نمط الحظر والإهمال والتهميش والإدانة والتشهير . ففي الحالة الأولى (تغييب تلك الاحداثيات من النص المفقّه) ، يتضاءل حضور مستوى ثالث وآخر رابع من الاسلام ، هما «الإسلام الشعبي» و«الإسلام الفردي» ، تعبيراً عن إقصاء الغنى الواسع عمقاً وسطحاً لأنماط الفهم والسلوك الإسلاميين في أوساط الجمهور غير المتفرغة للثقافة وللتنظير الثقافي وأوساط المثقفين الأحرار المشدّدين على «الضمير الديني الحر» . أما في الحالة الأخرى (حضور الإحداثيات المعنية في النص المفقّه) ، فيتسع حضور ذينك النمطين من الاسلام كبنيه ذهنية وسلوكية تبحث عن هوية خاصة ومشدّد على استقلاليتها ، وذلك على حساب المستويين الآخرين للاسلام ، المتحالفين أو المتواشجين وظيفيا ، على الأقل . وما يمكن أن نلاحظه في مرحلة البحث ، التي نحن فيها على صعيد الإسلاميات ، يتمثل في غياب أو تضاؤل حضور «الإسلام الشعبي» و«الإسلام الفردي» وفي التركيز ـ بدرجة غير ضئيلة من الإجماع لدى المؤرخين ـ على الاسلام النصي (المكتوب) ، أي «الإسلام الرسمي» ، وكذلك «الإسلام النظري» بقدر ما ينصاع لهذا الأخير . وإذا أضفنا إلى ذلك أن «الإسلام الرسمي» ـ مثله في هذا مثل «الإسلام النظري» ـ لم يكن موحداً ومتجانساً على صعيد

سلطة واحدة ولا على صعيد تعددية سلطوية ضمن المجتمع الإسلامي ، ما بعد الباكر خصوصا ، لاحظنا تعقد وتراكب اللوحة التي نواجهها ، في حقل بحثنا . ولكن هذه الأخيرة ستبدو ، بدورها ، أكثر تعقداً وتراكباً واحتمالاً للإختراق البحثي ، حين نضع في اعتبارنا واقع التعددية الواسعة عمقاً وسطحا والتي تبرز على صعيد «الإسلام الشعبي» نفسه ، إضافة إلى «الإسلام الفردي» ، بالاعتبار الذي ورد فيه مؤخراً .

إن من شأن ذلك أن يعبد الطريق أمامنا باتجاه وضع يدنا على مفصل لعله حاسم في بنية «الموروث السيري النبوي» الكتوب ؛ ذلك هو أنها - في واحد من أكثر تعبيراتها نموذجية - أتتنا تلخيصاً لنمط رئيس من الكتابة التأريخية والتاريخية وتمثيلاً عليه ، انطلق من ذهنية معقْلَنة ومعقلنة فقهياً وسلطوياً تجسدت ، هي بدورها ، في «النص المعلن» ؛ مع الإشارة إلى أن هذا الأخير كان عليه أن يُنجز عبر جهود هائلة من محققي الأحاديث ، الذين استخدموا طريقة «الجرح والتعديل» . ولعل الشافعي (توفي عام ٨٢٠) كان له دور خاص في تأسيس تلك الطريقة ، ومن ثم في فتح الطريق أمام كيفية فرز «الصحيح» من «الموضوع» ضمن «الحديث النبوي» ؛ مع ما أتينا عليه من أوجه الصعوبة حيال ذلك .

أما ما عدى ذلك من الأنساق الذهنية (الايديولوجية) ، فقد كان عليه - كلّاً أو جلاً - أن يُقصى من عملية الإسهام في تكوين «البنية السطحية» المباشرة لذلك الموروث ، مُرغماً - في هذا - على البقاء في إطار «بنيته العميقة» . وهو إذ كان عليه أن يبقى - إجمالاً وعموماً - في إطار تلك البنية الأخيرة ، فقد تحول الى خزّان لا ينفد لانتاج وإعادة إنتاج تنوع ضخم من التصورات الملحمية والاسطورية والسحرية العجائبية والدينية والاخلاقية والجمالية والسياسية الخ . . ، وكذلك من التقاليد والعادات وأنماط السلوك البشري ، ما يكوّن مادة بحث لعدة علوم وأنساق معرفية ؛ مع الاضافة بأن تلك التصورات الملحمية والاسطورية الخ . . بعد أن أُحيلت إلى البنية العميقة ، أفقدت القدرة على تقديم نفسها بصيغ قصصية روائية لها من الخصوصية والحضور ما يجعلها ظاهرة مُقراً

بها نصّا[1] . وهذا من شأنه أن يشير إلى أن البدء بعملية تدوين الفقه والسيرة والتفسير في منتصف القرن الثاني الهجري[2] ، كان بمثابة البداية الرسمية والمنظمة لسحب «السيرة البنوية» من التداول في كل الاوساط الاجتماعية والثقافية وحصر تداولها ـ على الأقل في المراحل الأولى ـ في وسط المثقفين والمنظّرين المفقهين . ويلاحظ أن ذلك حدث بهدف تحويلها إلى نص **ملزم للجميع** ممن ينتمون إلى الإسلام ، بمن فيهم ـ بالدرجة الأولى ـ أولئك الذين امتلكوا تصورات أخرى للسيرة استجابت لوضعيتهم أو وضعياتهم الاجتماعية المشخصة إيديولوجياً ومعرفياً . وبذلك ، حُرم هؤلاء من شرعية تداول «السيرة» وفق تصوراتهم من طرف ، ليجدوا أنفسهم ـ من طرف آخر ـ أمام «نص سيري» وضعه فقهاء وفق إمكاناتهم المعرفية المحددة واحتياجاتهم الايديولوجية وارتباطاتهم بمن دعا إلى التدوين ونظمه وموّله وعمم نتائجه ، وعمل على ارغام أو إلزام الجميع على تطبيقها وعدم الخروج عنها وعليها . وعلى هذه الطريق ، أُنتج نمط من «النص السيري» تحوّل ، شيئاً فشيئا ، إلى إيديولوجيا أو إلى وجه من أوجه إيديولوجيا سلطوية خصوصية ، تدخل في حقل «الإسلام الرسمي» أولا ، وتنطوي على سمة الإلزام **العمومي** ثانياً . كما لُفظت ـ على الطريق نفسه ـ ا لإحداثيات ، التي أنتجتها الأنماط الفئوية والطبقية والإتنية المهمّشة سوسيوثقافيا ، ورُفض الاقرار بها ، إضافة إلى أنها ـ في الأحوال العامة والمجملة ـ أدينت بتهمة التجسيمية أو الوثنية أو الإحيائية الخ . . .

إن ما يثير الانتباه في ذلك هو أن حقل «التأريخ السيري النبوي وأدبياته» لا يشغل ـ في واقع الحال ـ إلا حيزاً ضئيلاً جداً من اللوحة الشمولية لما يُقدم لنا على أنه «الموروث السيري النبوي» . بل إن الأمر يصل لدى بعض الباحثين إلى درجة كبيرة من التقليل من مصداقية ما يقدم لنا على صعيد ذلك «التأريخ السيري» . فكما يرى سورديل ، نحن

---

1) انظر مع المقارنة: محمد حافظ دياب ـ الدين والمغامرة الابداعية . السيرة النبوية نموذجاً ، ضمن مجلة (النهج ، عدد ٢٨ من عام ١٩٨٩ ، دمشق ، ص٤٦) .

2) انظر: تاريخ الخلفاء للسيوطي ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١١٢-١١٣ .

«لا نعرف الكثير عن شخصية محمد قبل تبشيره بالإسلام . فالقرآن لا يأتينا بأية معلومات وليس لما تركه لنا أصحاب سيرة الرسول إلا قيمة تاريخية نسبية لأنها تضن بالمعلومات الوافية . ولا نعرف بالتأكيد إلا تاريخ هجرته من مكة إلى يثرب»[1] .

وإذا ما أخذنا بهذا الرأي ، بكثير أو بقليل من التحفظ الذي سنشير إليه ضمناً في موضع لاحق ، فإننا ـ في الوقت ذاته ـ نرى أن ما يراه لا منس من أن «السيرة النبوية» هي ـ في مجملها وتفاصيلها ـ جملة من الخدع والتلفيقات[2] ، أمر قابل للدحض المعرفي التاريخي . فعلى الرغم مما قد ينشأ من صعوبات جدية على طريق البحث في «السيرة» المذكورة ، فإن الانطلاق من شرائط هذا البحث ومقتضياته على نحو مرن مفتوح ، يمكن أن يقودنا إلى بعض المفاصل الأولية في الحقل المذكور . نضيف إلى ذلك ، أن حصر الأمر بـ «خدع وتلفيقات» في تاريخ «السيرة المحمدية» وفي التأريخ لها ، من شأنه أن يشكك في جدوى الاحتمالات المنهجية في البحث التأريخي لاختراق الحالات المعقدة والمتراكبة في التاريخ عموما ؛ كما من شأنه ـ من ثم ـ أن يطيح بمجموعة من المقولات والمفاهيم ، التي نستخدمها لمقاربة الموقف السّيري وما يتصل به ، مثل تضايفية الدّال والمدلول ، والنص والواقع ، والتناصّ ، والنص المركب (نص على نص) ، والبنية العميقة (الخفية) ، والبنية السطحية (المباشرة) ا لخ . . وإذا كنا لا نركن إلى مثل تلك التعميمات المتسرعة المجحفة من نمط ما يقدمه لا منس ، فإننا لا نغفل عن صعوبات الموقف الجدية . من ذلك ، على سبيل المثال ، أن معظم ما بين أيدينا من مصنفات في «السيرة» كاد أن يكون تصانيف في الإتجاهات الدينية والأدبية والاجتماعية وغيرها لأصحابها ولوضعياتهم الاجتماعية المشخصة . فـ«الحدث الواقعي التاريخي» غائب أو مغيّب ـ بقدر أو بآخر ـ لصالح أنماط من

---

١) دومينيك سورديل: الاسلام ـ ترجمة خليل الجر ، ضمن سلسلة (ماذا أعرف ـ المنشورات العربية ١٨) ، دون ذكر تاريخ النشر ومكانه ، ص٩ .

٢) انظر: عمر أبو النصر ـ فاطمة بنت محمد ، المكتبة الأهلية ببيروت ١٩٣٥ ، ص١٣٢ .

التبجيل «الديني الإعجازي» لشخص الرسول (لا يقرها هو نفسه حسب مجموعة من الأحاديث والوقائع) ، ولمنْ يُمرّ عليهم من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين ؛ مع ذكر فيض من الخوارق والمعجزات والطرائف والاعاجيب ، التي تضفي على السيرة طابعاً **إنشائياً ذاتياً** . أضف إلى ذلك أن أقدم ما وصلنا من الكتابات السيرية ـ وهو سيرة ابن هشام المأخوذة عن سيرة ابن اسحق ـ يعود إلى أكثر من مائتي سنة بعد موت محمد[1] ؛ مما ينتزع منه دقة التوثيق التاريخي وطزاجته الضروريتين ، ومن ثم إمكانية البحث التأريخي الموضوعي فيه ، بقدر أو بآخر ؛ كما يضعنا أمام نصوص مركّبة متراكبة ـ نصوص على نص ـ ، وذلك بفعل التراكم التاريخي والتراثي والتداخل والاختراق النصيّين .

وينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار الاحتمالات الكبرى لوقوع اختلاط بين «الحدث الإسلامي» و«الحدث الجاهلي ـ ما قبل الإسلامي» في أذهان من كتب عنهما تأريخاً أو تفقيهاً أو تفسيراً أو ضبطا ، على نحو أو آخر . ولعلنا نلاحظ اتجاهين في هذه العملية قادا ، كلاهما ، إلى إنتاج إشكالية البحث في كلا الحدثين . يتمثل الإتجاه الأول فيمن نظر إلى ما قبل الإسلام إسلامويا ، أي في ضوء الإحتياجات الإيديولوجية للإسلام . وكان ذلك قد تم بصيغ متعددة ، منها التشهير بما أطلقوا عليه «الجاهلية» ، ووضع هذه الأخيرة في تقابل ديني وأخلاقي واجتماعي الخ . . . مع الإسلام . وقد يفهم ذلك من موقع أن دعاة العهد الجديد الإسلامي كانوا يجدون أنفسهم أمام ضرورة تسويد الصفحة «الجاهلية» ، بغية إبراز «نقيضها» الإسلامي[2] . أما الاتجاه الثاني فيفصح عن نفسه في صيغة تأثير

---

١) انظر: محمد حسين هيكل ـ حياة محمد ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٤٨-٤٩؛ كذلك: أحمد أمين ـ ضحى الاسلام ، الجزء الثاني ، الطبعة العاشرة ، بيروت ، دون تاريخ نشر ، ص٣٣٠؛ إضافة إلى:

M.Rodinson - Mohomet, Edition du seuil, Paris, 1974, P.4.

٢) انظر حول ذلك الفصل الأول من كتابنا: الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى ـ المعطيات المقدمة سابقاً .

الموروث «الجاهلي» في صوغ الوعي الإسلامي الجديد . في هذه الحال ، يمكن ملاحظة أن «أيام العرب» والمغازي والسير ، التي كونت واحدة من صيغ الوعي العربي «الجاهلي» ، كانت عرضة للتداخل في «السيرة النبوية» ، وفي ضبط آلياتها وغاياتها . فصعوبة تحديد وضبط أزمان تلك «الايام والمغازي والسير» تركتها باباً مفتوحاً للتداخل في ما سيأتي لاحقاً من أحداث تلك «السيرة النبوية» ، بحيث غدا غير سهل أن تُكتشف خطوط التماس بينهما . ضف إلى ذلك ما نبه إليه جواد علي ، وهو ان كتب السير والمغازي الإسلامية تعرضت لأخبار «الجاهلية» ، فقط بقدر ما اتصل منها بتاريخ الرسول محمد ؛ وما عدى ذلك أهمل[1] .

وملاحظ أنه بالرغم من أن تلك (أي أيام العرب) ومشكلاتها تُرد إلى مصدر واحد هو أبو عبيدة ، فإن الاضطراب والتناقض يسمان رواياتها[2] ؛ مما يسهم في توليد «نصوص ملتبسة» ، على نحو أو آخر . والأمر يغدو أكثر وضوحا ، حين نأخذ بالحسبان أن تلك «الأيام والسير . .» هي ، كما يقول القلقشندي «أمور كانت للعرب في الجاهلية ، بعضها يجري مجرى الديانات ، وبعضها يجري مجرى الاصطلاحات والعادات وبعضها يجري مجرى الخرافات»[3] . فالخطاب الديني والثقافي ، بالاعتبار الانتروبولوجي ، يمتلك ، هنا ، الكثير من الفرص للتواشج والتداخل والتفاعل ، وكذلك التغافل والتلابس فيما بين الإسلامي و«الجاهلي» . ولذلك ، قد نرى أن كثيراً أو قليلاً من طرائق التعبير اللغوي الديني أو الثقافي ـ بذلك الاعتبار ـ عن الخطاب الإسلامي السيري جرت على نحو يشي بمظانٍّ «جاهلية» ، ووفق جدلية الداخل والخارج : لنستعدْ

---

١) انظر ذلك في شاهد أخذناه ، في موضع سابق ، عن جواد علي (المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ـ الجزء الاول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٧٢) .

٢) انظر مع المقارنة: عفيف عبد الرحمن ـ أيام العرب في الجاهلية (٢) ، مجلة الثاقفة العربية ، طرابلس ليبيا ، تموز ١٩ ، ص٤٧ .

٣) أبو العباس القلقشندي: صبح الأعشى في صناعة الإنشا ، الجزء الأول ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٦٤ ، ص٣٩٨ .

في أذهاننا، على سبيل المثال، عدداً من أنماط السلوك الديني «الجاهلي»، التي استمرت بحضور بارز في العهد الاسلامي الجديد (وقد ذكرناها مع غيرها في سياق آخر سابق): تقبيل الحجر الأسود والاهتمام به، والطواف حول الكعبة، وصوم عاشوراء، وذبح الأضاحي، والحج بصورة الطقس المعروف بـ«العمرة»[1]، الخ...

هكذا، تبدو اللوحة معقدة أشد التعقيد على صعيد التأريخ لـ «السيرة النبوية»، تلك السيرة التي قد تبدو - والحال كذلك - **بنية تتقاطع فيها وتتعارض وتتماس نصوص متعددة**، عبرّ فيها أصحابها عن رغباتهم ومطامحهم وأفهامهم لمختلف المواقف التي عاشوها. ولعل ذلك يقودنا إلى مواجهة آلية التصور العمومي لـ«التأريخ»، لدى معظم كتاب «السيرة النبوية» والمصنفين فيها. فمن الملاحظ أن ذلك التصور يتسم ببنية إيديولوجية (دينية إسلامية) ترى في «الحدث التاريخي» واقعة ينبغي على كاتبِ السيرة «المؤرخ» أن يستنطقها باتجاه ثلاث فكر مركزية موجِّهة، هي «تقديم الأسوة»، و«إبراز القدوة»، و«استنباط العبرة». وهذا ما جعل «الكتابة التأريخية» عموما، و«كتابة السيرة» بخاصة، في المنظومة الإسلامية المعنية، تربويّة البنية والتوجه والمقاصد؛ مُطاحاً - بذلك - بـ «سياق الحدث التاريخي الواقعي» لصالح البحث عن تلك الفكرِ الثلاث في هذا الحدث[2]. بيد أن الأمر إذ يتم على هذا النحو، فإن الفِكَر المذكورة تغدو معرضة لأن تفقد ما أريد منها؛ إذ إنها - في هذه الحال - تكون منتزعة من سياقاتها التاريخية المشخصة، أي منتزعة مما يجعل منها ما يُراد لها أن تكون.

وقد يكون من شأن ذلك أن يتيح لنا إمكانية تعقّب الاختلافات الملحوظة، التي نواجهها في حقل التأريخ لـ «السيرة»، والتي تفصح عن نفسها

---

١) يبدو الحج «مزيجاً من البقايا الوثنية والطقوس الجديدة، والمزارات التي يزورها الحاج في مكة هي اماكن عبادة قبل الاسلام». (هنري ماسيه: الاسلام - المعطيات المقدمة سابقاً، ص١٦٧).

٢) انظر مع المقارنة: عبد اللطيف شراره - الفكر التاريخي في الاسلام، دار الاندلس، دون ذكر لمكان النشر، ص٦١.

في كيفية (طريقة) رواية الوقائع والأحداث السيرية ، وفي توجهها الإيديولوجي الخصوصي (سني أو شيعي مثلا) ، وفي مصداقيتها المعرفية التاريخية التي تغدو عرضة للتشظيّ الإيديولوجي الإسلامي ، ناهيك عن الاقتضاب ـ الفادح في أغلب الأحيان ـ فيما أورده الإخباريون من أخبار «الرسول» ، منذ مولده وحتى وفاته . وقد انتبه إلى ذلك لفيف من المؤرخين ، دون أن يبحثوا في أسبابه ودواعيه ، إلا على نحو عابر أو غير معمق . فلقد أشار محمد حسين هيكل إلى ما هو قائم بين كتب السيرة

«من خلاف في رواية الكثير من الأمور المنسوبة إلى النبي العربي منذ مولده إلى وفاته»[1] ؛ في حين يوسّع جواد علي «دائرة المغيّب أو الغائب» من سيرة الرسول ، حيث يضيف الى ذلك ما يتصل بأخبار آبائه وأجداده ؛ فيقول :

«إن ما ورد من سيرة آباء الرسول وسيرة الرسول إلى الهجرة ، مقتضب بعض الاقتضاب ، وإن ما ذكر هو من الأمور التي تحفظها الذاكرة عادة ، وفيما عدى ذلك مما وقع للرسول ، فغير موجود ، وترى اقتضاباً مخلاً في سيرة الصحابة واختلافاً بين الصحابة في ذلك»[2] .



لعل محمداً واحد من أكثر الشخصيات التاريخية إثارة للحوار والخلاف والتناقض[3] . وينسحب هذا الحكم على مجمل الوقائع المتصلة بسيرة حياته ، خصوصاً حين يكون الأمر متعلقاً بمواقف جمهور واسع من المستشرقين والباحثين

١) محمد حسين هيكل: حياة محمد ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٤٧ .

٢) جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ـ الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١١٩ .

٣) انظر في ذلك: J.Fück - Arabische kultur und Islam im Mittelalter, a.a.O., S.142.

العرب والأجانب . وربما كان أحد الأسباب الكبرى ، التي دعمت هذه الحال ، ما يُجمَع عليه من أن البدء بكتابة «السيرة النبوية» أتى متأخراً جداً عن «صاحب السيرة» نفسه . فبعد انقضاء قرنين من الزمن تقريباً على عهد محمد ، ظهرت المصنفات الأولى من السيرة . وقد دشنت هذه المصنفات عصبوراً جديدة من كتابات السيرة ، التي خرجت إلى الوجود في حمأة صراعات مذهبية وسياسية واجتماعية اقتصادية وإثنية ، والتي ـ بسبب ذلك ـ عبرّت عن هذه الصراعات في دلالاتها العامة ربما أكثر مما تفعله أعمال تأريخية توثيقية مخصصة . يضاف إلى ذلك ، بأهمية خاصة ، التأكيد على أن تغلغل ماسمي بـ«الاسرائيليات» ، في حقل الكتابات السيرية ، أسهم ، بدوره ، في تعقيد اللوحة التأريخية المقدمة في هذه الأخيرة[1] .

ولقد رأى بعض الباحثين أنه يستحيل ضبط تسلسل وقائع حياة الرسول محمد ؛ بل إننا ـ بحسب ذلك ـ لا نستطيع الجزم بهذه الوقائع ، ما عدا عدداً منها قد يكون ضئيلاً جدا ، ويبرز منه تاريخ هجرته من مكة إلى يثرب (وقد ذكرنا ذلك في موضع سابق)[2] ، و«وثيقة الموادعة» ، التي يدعوها البعض «دستور المدينة»[3] . ويرى الدارسون الاسلاميون ، كلاًّ أو جلّا ، أن الوثيقة التاريخية المركزية ، التي لاشك فيها لتاريخ محمد ، هي القرآن . ويضيف محمد حسين هيكل ان في القرآن ، الذي هو في رأيه

---

١) راجع مع المقارنة: محمد حسين هيكل ـ حياة محمد ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢١ .

٢) انظر: دومينيك سورديل ـ الاسلام ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٩ . ويضاف إلى هذا ، الآن ، أن التأريخ بالهجرة بدأ «سنة سبع عشرة من الهجرة إلا أن التاريخ الهجري يبدأ قبل الهجرة بشهرين . وذلك أنهم جعلوا مبدأ التاريخ المحرم من تلك السنة والنبي صلى الله عليه وسلم بعد بمكة ، ثم كانت الهجرة بعد ذلك في ربيع الأول» . (محمد رضا: محمد رسول الله ، الطبعة الرابعة ، بيروت ١٩٧٥ ـ الطبعة الأولى ١٩٣٤ ـ ص١٣٢) .

٣) انظر: مونتغمري وات ـ الاسلام السياسي ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١١ .

«أصدق مرجع للسيرة . . إشارة إلى كل حادث من حياة النبي العربي يتخذها الباحث مناراً يهتدي به في بحثه»[1] .

ويعلن الدارس المذكور ، منذ البدء ، رفضه لما يسميه «مباحث المستشرقين» ، وذلك بسبب ما قد يثير شكاً بحثياً أو آخر في مسألة قرآنية أو أخرى[2] . والملفت أن أجيالاً من الدارسين المسلمين والعرب كانوا ، ومازالوا ، يرفضون الحديث عن القرآن بصيغة من صيغ الموقف البحثي النقدي . لقد فعلوا ذلك انطلاقاً من أنه وثيقة ثابتة ، في بنيته اللفظية والمعنمية ، ثباتاً مطلقا ، وذلك بمثابته نصاً يعبر عما أملاه النبي على كتبته تعبيراً دقيقاً وعلى نحو تام ، دون زيادة أو نقصان ، في حجمه «الأصلي» . ومن ثم ، فاحتمال تحريف ما في متنه يعتبر أمراً غير وارد ، **من حيث الأساس**[3] . ذلك لأنه ـ بحسب ما يرى طه حسين وغيره ـ

«متواتر لا يجد الشك إلى شيء منه سبيلا . . فجملته وتفصيله فوق الشك وفوق الجدال»[4] . ولعله يبدو أن المسألة ـ إذا نُظر إليها من موقع بعض الدراسات التاريخية بما فيها بعض الاسلامية ـ هي غير ذلك . فما سنأتي عليه ، في الجزء التالي من هذا «المشروع» ، من شأنه أن يضع يدنا على أن بعض التغييرات التي لم تكن ضئيلة أو التي لا يجوز إهمالها ، من حيث المبدأ البحثي التاريخي ، طرأت على البنية النصية (المتْنية) للقرآن[5] . وهذا ، إذا صح في

---

١) محمد حسين هيكل: حياة محمد ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٨ .

٢) انظر: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ـ ص٢٧-٣٠ .

٣) انظر: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ـ ص٢٧ .

٤) طه حسين: مرآة الاسلام ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٣٣ .

٥) سبق أن أشرنا ، على نحو عابر وبحسب وقائع أفضى بها البحث العلمي ، إلى أنه مع القرن العاشر الميلادي ، وليس قبله ، كانت هنالك ـ بعد صراعات وخلافات كبرى ومديدة ـ جهود من قبل الفقهاء والمؤرخين الاسلاميين وغيرهم لوضع «أساس النص الرسمي ـ للقرآن ـ مستنداً إلى حكم سبعة علماء مشهورين أضيف إلى كل منهم إثنان من القراء المجربين . . وفي القرن الحادي عشر اعترف بحكمهم هذا تدريجياً» . (هنري ماسيه: الاسلام ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٠٩-١١٠) .

إجماله أو تفصيله ، فإ نه يجعل من القول بأن القرآن وثيقة تاريخية فيها «إشارة إلى كل حادث من حياة النبي» ، أمراً مشكوكاً فيه . فالحماسة الدينية ، مع الجهل بتحقيق النصوص (وبقواعد البحث العلمي التأريخي والتراثي عموما) ، هما غالباً ما يكونان وراء مثل تلك المطلقات من الآراء ووجهات النظر . ومع ذلك ، فلعل القرآن يمثل الوثيقة التاريخية الأكثر مصداقية فيما يتصل بحياة نبيه ، وبجملة من الأحداث التي رافقت حياته وحياة المجتمع المكي والجزيري العربي ، وكذلك فيما يتصل بالمجتمع ما قبل الإسلامي[1] . بل هنالك من الباحثين من وصل إلى أن القرآن هو النص الو حيد بين أيدينا ، الذي يحتوي على آثار نثرية تعود إلى ما قبل الإسلام[2] . ومن هنا ، فإن الأمر لا يمكن أن يؤخذ بحدّ واحد واحتمال واحد وأفق واحد ، إلا إذا كان منطلقاً من مصادرات عقيدية إيمانية . وهذا ، بدوره ، يتضمن الإقرار بأنه ، في حال البحث العلمي في السيرة المحمدية ، يجد الباحث نفسه مدعواً إلى اتخاذ موقف الحذر والتحفظ والحيطة حيال ما يعتبره الكثير من الاسلامويين «مصادر تاريخية مطلقة» . ذلك لأن الحديث عن مثل هذه المصطلحات دون ضوابط منهجية علمية نقدية ، يقود صاحبه إلى النزعة السلفوية ، التي ترى أن «السابقين من الاسلاف العظام» لم يجبّوا من قبلهم فحسب ، بل صادروا ـ كذلك ـ على احتمالات التقدم على صعيد البحث العلمي المستقبلي .

فالشيخ مصطفى المراغي يرى ، بحسب آلية التفكير السلفوي ذاك ، أن محمد حسين هيكل في كتابه المأتي على ذكره آنفا ، أخطأ إذ اعتقد أنه يسلك في كتابه هذا «الطريقة العلمية الحديثة» . أما السبب الكامن وراء هذا «الخطأ»

---

١) من هذا الموقع وفي ضوئه ، يصح الأخذ بما كتبه الشيخ محمد الغزالي قائلاً: «قد تظن أنك درست حياة محمد إذا تابعت تاريخه من المولد الى الوفاة . وهذا خطأ بالغ . لن تفقه السيرة حقاً إلا إذا درست القرآن الكريم والسنة المطهرة» . (محمد الغزالي: فقه السيرة ، دار الكتب الحديثة بالقاهرة ١٩٦٥ ، ص٥٠٧)

٢) انظر: ر .بلاشير ـ تاريخ الأدب العربي ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٠٣ .

فهو ، برأي المراغي ، الإعتقاد بأن هذه الطريقة ليست حديثة ؛ فهذه الأخيرة هي «طريقة القرآن»[1] .

ومن ثم ، إذا كانت «الطريقة الحديثة في البحث العلمي» ليست «حديثة» بالأساس بقدر ما هي طريقة أحدثها القرآن مجسدةً بشخصه ، فإن ما تبقى للباحث «الحديث» و«المعاصر» هو العودة الى القرآن ودراسته في ضوء «طريقته» هو نفسسه ، كما يحددها لنا نحن المعاصرين فقهاء من أمثال الشيخ المراغي ، دونما توجه نحو النتائج التي تحققت على صعيد «علم التأريخ» و«نظرية النص» وعلم اجتماع الدين و«علم تاريخ الدين» و«مناهج البحث» في العلوم التاريخية والاجتماعية ، وغيرها . واذا كان الباحث في موقع المواجهة الحازمة لمثل ذلك النمط من التفكير السلفوي اللاتاريخي ، فإنه ـ بالمقابل ـ لابد أن يجد نفسه أمام عوائق جدية كبرى وصغرى ، على صعيد البحث التأريخي العلمي في «السيرة المحمدية» . **فإذا كانت الكتابات السيرية الأولى قد ظهرت بعد قرنين من الزمن تقريباً من مادتها** الكتابية الممثلة بصاحب السيرة ، فكيف لنا أن نركن إلى دقتها التاريخية الوثيقية ، ناهيك عن النوايا الإيديولوجية الكامنة فيها على سبيل الإضمار ، بنحو أو بآخر؟! وإذا كان الأمر على هذا الحال ، فما هو الرصيد التأريخي المعرفي ، الذي يكمن فيما يعلنه ، مثلا ، طه حسين في نهاية كتابه «الفتنة الكبرى ـ١ـ عثمان» من أنه

«ليس في هذا الكتاب خبر من أخبار التاريخ أو رأي من آراء المتكلمين للقدماء إلا ومرجعه كتاب من هذه الكتب (التالية)»[2]؟

وبعد ذلك ، يورد المؤلف (أي طه حسين) ثبتاً بتلك الكتب ، مبتدئاً فيها بـ «سيرة ابن هشام» ومثنّياً بـ«طبقات ابن سعد» و«أنساب الأشراف» للبلاذري و«تاريخ البخاري» وكتب السنة وشروحها على اختلافها و«تاريخ الأمم والملوك»

---

١) انظر ذلك ضمن: محمد حسين هيكل: حياة محمد (تعريف بالكتاب) ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص (ل) .

٢) طه حسين: الفتنة الكبرى (١) عثمان ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٣٣ .

للطبري الخ . . ولعله من بليغ الدلالة أن نتمعن في المطاعن العلمية الكثيرة ، التي تعرض لها كتّاب السيرة والمؤرخون ، والتي كان يوجهها هؤلاء بعضهم لبعض ، من موقع أنهم «أخبر بالمسألة من غيرهم» . ويكفي أن نذكر أن كاتب السيرة ، الذي يضعه طه حسين في قمة ثبتَه ذاك - وهو ابن هشام في «سيرته» - يقول الإمام مالك في استاذه (أي استاذ ابن هشام) الذي أخذ عنه «السيرة» وهو ابن اسحق ، بأنه

«دجال الدجاجلة يروي عن اليهود»[1] .

ضمن هذه الوضعية القلقة والمؤرقة ، على صعيد «المصدرية والمرجعية» المحمدية السيرية ، التي تقتضي فحصاً **نقديا** لـ«المادة التاريخية» ، كائناً من كان تجسيدَها التاريخي وحاملها الاجتماعي[2] ، يغدو مثل السؤال التالي ، خياراً استراتيجياً أمام الباحث في السيرة المحمدية ، وذلك هو : ما المصدر أو المرجع الأقل تعرضاً لأوجه القصور ، التي أتينا عليها في حقل التأريخ لهذه السيرة؟ أو بصيغة أخرى ، ما المصدر أو المرجع الأكثر اقتراباً من «المادة التاريخية الحقيقية» ، الخاصة بالسيرة المعنية؟ ههنا ، تبرز آراء مختلفة متباينة تباين واختلاف المنظومات المنهجية التأريخية ، التي يمتلكها الباحثون والمؤرخون أولا ، وتباين واختلاف التوجهات الايديولوجية المضمرة أو المفصح عنها لهؤلاء ثانياً . ولكن ، بالرغم من ذلك ، من المحتمل القيام بتقليص أوجه التباين والإختلاف تلك ، وذلك عبر تحديد نواظم منهجية بحثية عامة وأوّلية تتصل ، بالدرجة الأولى أو بالدرجة

---

١) السيرة النبوية لابن هشام - الجزء الأول ، المقدمة ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص(ك) .

٢) في أحد أعماله المتأخرة وبعد تجربة أليمة مع كتاب «في الشعر الجاهلي» ، يعرف طه حسين «حدوده» في البحث الأدبي ، فلا يتجاوزها إلى «حقول الألغام» . ففي كتابه «على هامش السيرة» ، الجزء الأول ، دار المعارف بمصر ١٩٧٦ ، ص(ك)» ، يعلن بوضوح قائلاً: «اني وسعت على نفسي في القصص ، ومنحتها من الحرية في رواية الأخبار واختراع الحديث ما لم أجد به بأساً الا حين تتصل الأحاديث والأخبار بشخص النبي ، أو بنحو من الأنحاء ، فإني لم أبح لنفسي في ذلك حرية ولا سعة ، وإنما التزمت ما التزمه المتقدمون من أصحاب السيرة والحديث ورجال الرواية وعلماء الدين» .

الوحيدة ، بمقتضيات البحث الوثيقي والكشف عن المادة الوثيقية الأولى (الأصلية) ؛ مع الإشارة بأنه ، حتى على هذا الصعيد ، يمكن أن تنشأ احتمالات للاختلاف والتباين .

ويبقى ، في كل الأحوال ، وارداً أن يرى باحث مؤرخ أو آخر في مرجع أو آخر منطلقاً له ، ينظر اليه على أنه أقرب إلى المصداقية المعرفية ، كما فعل المستشرق الالماني يوليوس فلهوزن . فهذا الباحث يرى أن

«أصفى مرجع لديه هو تاريخ الطبري بعد استخلاص أدق رواياته وتجريح سائرها لأن الطبري كان يحشد كل ما بلغ إليه علمه من أخبار دون تمحيص ولا نقد . . خصوصاً ما نسب منها إلى أبي مخنف ، أصدق رواة الطبري ، مستبعداً المؤرخين الذين لا يثق بهم»[1] .

ولنلاحظ أن اختيار فلهوزن للطبري مرجعاً للبحث ، ظل هو نفسه مشروطاً بضرورة التدقيق فيه ، والتمحيص بكثير مما يورده في «تاريخه» . وإذا ما أخذنا برأي غولد تسيهر وبروكلمان القائل

«بوجود أثر فارسي في ظهور علم التأريخ عن المسلمين»[2] ،

---

١) عبد الرحمن بدوي في مقدمة لكتاب: الخوارج والشيعة ليوليوس فلهوزن ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص(يب) . وهنالك من الفقهاء والكتاب الدينيين من يستند إلى أحاديث محمدية ، يُراد أن يُفهم منها أن بعض الكتابات الإسلامية الحديثة والمعاصرة (مثل حياة محمد لمؤلفه محمد حسين هيكل ، والعبقريات لعباس محمود العقاد ، وعلى هامش السيرة لطه حسين ، تكوّن خطأ منحرفاً عن «السيرة النبوية» ، وذلك «لما ألزقوا فيها من الكذب الذي يعزى إليه (أي النبي) . . بغير علم بصحة الإسناد إليه» . (أنظر: عبد العزيز بن راشد النجدي ـ تسيير الوحيين على الإقتصار على القرآن مع الوحيين ، دمشق ،١٩٦٩ ص١٠) . وهذا الكاتب الأخير يرى ، بدلاً من ذلك ، «أن يقتصر على الصحيحين مع القرآن» . (المرجع نفسه مع معطياته ، ص١٥) .

٢) أنظر: جواد علي ـ المفصل في أخبار العرب قبل الإسلام ، الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ،٧٩ .

فإن المهمات التي ستواجه ـ في هذه الحال ـ فلهوزن ومن يشاركه رأيه ، ستكون ذات بعد أكثر تعقيداً وتركيباً . إذ حالئذ سيتعين على هؤلاء أن يقوموا بعملية تحليلية تفكيكية للنص التأريخي الطبري ، قد تحيلنا إلى المظان التاريخية ، التي متح منها الطبري ، وأثرت في كيفية تناوله لـ«الحدث التاريخي الاسلامي» ؛ محاولين ، في سياق ذلك ، استقصاء المقاصد والدلالات الإيديولوجية (الفارسية في هذه الحال) الثاوية في بنية ذلك النص الخفية ، إضافة إلى محاولة تبيّن تقنية التناول الطبريّ للحدث التاريخي المعني ، وللواقعة أو الواقعات المؤسِّسة له . وهذا من شأنه أن يطرح على بساط البحث مقولات ، لعلها تسهم في وضع يدنا على المهمة المعنية هنا ، مثل «النص المركّب» و«النص المغيّب» و«النص الاحتمالي» الخ . . .

هل من مقتضيات ما أتينا عليه ، إذاً ، أن يفضي بنا إلى ما يمكن النظر إليه على أنه افتراض مرجّح مؤدّاه أن البحث في «السيرة النبوية» أمر لن يبلغ مقاصده العلمية كاملة ، وأن عليه ـ من ثم ـ أن يقنع بحدود لنشاطه وآفاقه ، قد تبقى ، لمرحلة طويلة ، غير مضبوطة على نحو غير كاف؟ بيد أن هذا السؤال ، المنطوي على قدر غير ضئيل من التثبيط البحثي ، قد يتمّم عبر اختراقه بسؤال آخر ، هو التالي : هل يتعين علينا ، والحال كذلك ، أن نرى في المحاولات الكثيرة ، التي أنجزت على صعيد البحث المعني ، وفي الأخرى التي قد تظهرفي مراحل أخرى لاحقة ، محاولات تظل منطوية على عناصر ذاتية مستمدة من ذات الباحث أو المؤرخ ، دون أن يطعن ذلك في مطامحها المعرفية ، التي تتمثل ـ بقدر أو بآخر ـ في النتائج التي خلصت إليها أو ستخلص إليها؟ لعل الإجابة بـ«نعم» هي ما يمكن تقريره الآن ، أي في السياق الراهن من البحث العلمي ، في المسألة المذكورة ؛ هذا بغض النظر عن محاولات التشكيك في كل بحث تاريخي ، يطرحها باحثون من داخل الحقل المعرفي المعني هنا (علم التأريخ) ، أو من خارجه .



٢

معالم رئيسة في السيرة النبوية

من هو محمد ، في سيرته الذاتية؟ نطرح هذا السؤال ، بعد أن واجهنا ذلك النفق ، الذي يكاد يكون مظلماً من الشكوك في إمكانية وضع اليد على وقائع من حياة الرسول العربي ، تسمح بوضع اليد على خريطة سيرية أولية . بيد أننا نرى أن ما حدث ، حتى الآن ، من اختراقات لذلك النفق ، قد يتيح لنا أن نكتشف موطىء قدم للسير في المهمة المعنية . من هذا الموقع ، نوجه السؤال إياه إلى ابن هشام ، فيجيبنا بطريقة الإسناد قائلا :

«عن حسان بن ثابت ، قال : والله إني لغلام يَفعَة ، ابن سبع سنين أو ثمان ، أعقل كل ماسمعت ، إذا سمعت يهودياً يصرخ بأعلى صوته على أطمة بيثرب : يا معشر يهود! حتى إذا اجتمعوا إليه ، قالوا له : ويلك ما بالك؟ قال : طلع الليلة نجم أحمد الذي وُلد به . . فلما وضعته أمه ـ صلى الله عليه وسلم ـ ارسلت إلى جده عبد المطلب أنه قد ولد لك غلام ، فاته فانظر إليه ، فأتاه فنظر إليه ، وحدثته بما رأت حين حملت به ، وما قيل لها فيه ، وما أمرت به أن تسميه . فيزعمون ان عبد المطلب أخذه ، فدخل الكعبة ، فقام يدعو الله ، ويشكر له ما أعطاه»[1] .

---

١) السيرة النبوية لإبن هشام ـ الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٤٧ .

إن جواباً على السؤال المقدم فوق ، نستنبطه من الخبر الاسحاقي (أصل سند ابن هشام) إياه : إن محمداً هو الذي راح الكون يلهج باسمه ، حيث ولد . أما التعبير عن هذا الكون فيتمثل بـ«نجم» هو نجمه . ولقد حدد صاحب السيرة نفسه هذا «الحدث الاستثنائي» أمام أصحابه وأنصاره ، المتلهفين إلى معرفة قبس من وقائع حياته المفعمة بـ«القداسات» . فلقد سأله بعض هؤلاء قائلا :

«يا رسول الله . أخبرنا عن نفسك؟ قال : نعم ، أنا دعوة أبي ابراهيم ، وبشرى أخي عيسى ، ورأت أمي حين حملت بي أنه خرج منها نور أضاء لها قصور الشام واستُرضعت في بني سعد بن بكر . فبينا أنا مع أخ لي خلف بيوتنا نرعى بهماً لنا : إذ أتانا رجلان عليهما ثياب بيض بطشت من ذهب مملوءة ثلجاً . ثم أخذاني فشقا بطني ، واستخرجا قلبي ، فشقاه فاستخرجا منه علقة سوداء فطرحاها . ثم غسلا قلبي وبطني بذلك الثلج حتى أنقياه . ثم قال أحدهما لصاحبه : زنه بعشرة من أمته ، فوزنني بهم فوزنتهم ، ثم قال : زنه بمئة من أمته . فوزنني بهم فوزنتهم ، ثم قال : زنه بألف من أمته ، فوزنتهم . قال : دعه عنك ، فوالله لو وزنته بأمته كلها لوزنها»[1] .

ومن الأهمية بمكان أن نضع الأقوال المحمدية الذاتية التالية في سياق ما أتينا عليه ، لأنها تلقي مزيداً من الضوء على ما نحن بصدد البحث فيه :

«وقد قال ـ عليه السلام ـ لأبي بكر ـ رضي الله عنه ـ حين قال له : ما رأيت أفصح منك يا رسول الله ، فقال : (وما يمنعني ، وأنا من قريش ، وأرضعت في بني سعد)»[2] . «أنا اعربكم ، انا قرشي واسترضعت في بني سعد بن

---

1) المصدر السابق مع معطياته المذكورة ـ ص١٥٣ـ١٥٤ . ويعقّب إبن كثير على هذا الحديث السيري الذاتي بالتقويم الإسنادي التالي: «وهذا إسناد جيد قوي» . (إبن كثير: البداية والنهاية. الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٧٥) .

2) السيرة النبوية لابن هشام ـ الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، هامش رقم٢ من ص١٤٨ .

بكر[1]» . «ان الله اصطفى كنانة من ولد اسماعيل واصطفى قريشاً من كنانة واصطفى هاشماً من قريش واصطفاني من بني هاشم»[2] .

أما الشاهد التالي فله دلالة خاصة ، على صعيد تصور «الإحيائية» و«الكونية المحمدية» ؛ ونورده مع ملاحظة أن هنالك من يرفضه بحجة أنه «غريب جداً ـ الحافظ بن عساكر ، أو أنه «منكر جدا » . وابن كثير الذي يرى هذا الرأي الأخير في الحديث المحمدي المعني ، يورده كما يلي :

«عن ابن عباس قال سألت رسول الله (ص) فقلت فداك أبي وأمي أين كنت وآدم في الجنة؟ قال فتبسم حتى بدت نواجذه ثم قال : (كنت في صلبه وركب بي السفينة في صلب أبي نوح وقذف بي في صلب ابي ابراهيم لم يلتق أبواي على سفاح قط لم يزل الله ينقلني من الأصلاب الحسيبة إلى الأرحام الطاهرة صفتي مهدى لا ينشعب شعبتان إلا كنت في خيرهما وقد أخذ الله بالنبوة ميثاقي وبالإسلام عهدي ونشر في التوراة والانجيل ذكري وبيّن كل نبي صفتي تشرق الأرض بنوري والغمام بوجهي وعلمني كتابه وزادني شرفاً في سمائه وشق لي اسماً من أسمائه فذو العرش محمود وأنا محمد وأحمد ووعدني أن يحبوني بالحوض والكوثر وأن يجعلني أول شافع وأول مشفع ثم أخرجني من خير قرن لأمتي وهم الحمادون يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر)»[3] .

ان تلك الشواهد تقدم لنا «لوحة محمدية» مترعة بألوان الواقع والظرافة والخيال الفسيح ؛ كما تضعنا أمام العادي والمقدس ، والإنساني الكوني والقبلي النسبي . وإن ما يلفت النظر ، على صعيد الشواهد المعنية ، ويمنحها أهمية استثنائية ، يكمن في أنها مقدمة بلسان محمد نفسه ، على نحو سيري . وبالطبع ، تصح هذه الملاحظة الأخيرة في حال كونها تستمد معطياتها من

---

١) المصدر السابق مع معطياته المذكورة ـ ص١٥٤ .

٢) إبن كثير: البداية والنهاية. الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٠٢ .

٣) المصدر السابق مع معطياته المذكورة. ص٢٥٨-٢٥٩ .

مصدرية وثيقية صحيحة . ومن ثم ، فنحن - **في هذا** الحقل من تأريخ السيرة المحمدية - لا نحفل كثيراً بالدلالات التاريخية ، التي قد تكون متولدة من تلك اللوحة ، إذا كانت هذه الأخيرة قد صنعت في عصر محمد من قبل غيره أو في عصر آخر لاحق . بل إننا نهملها - على أهميتها المحتملة - لصالح اللحظة التوثيقية التاريخية ، مما يشير إلى ضرورة التحفظ النقدي حيال ما يقدمه إلينا كتاب السيرة على أنه «موروث محمدي نبوي»

والحق ، إن مثل تلك اللوحة هو ما جعل كتابة السيرة المحمدية أمراً يدخل ، في الأغلب ، في حقل الكتابات والإبداعات الذاتية ، التي تعمر بالخيال الشعبي ، بوصفها مشكلات ومطامح وآمالاً . بيد أن هاجساً مركزياً يخترق اللوحة المذكورة ، ويفصح عن نفسه بلهفة وقوة مؤرقة ، وهو الطموح إلى الكوني الإلهي والكامل والكمال ، وإلى وحدة البشرية وخلاصها ، كما إلى المحبة الكونية : إن «توحيد» ابراهيم ، و«اصطفاء» موسى ، و«خلاص» عيسى ، و«كمال» الملائكة ، إن هذا كله ، منفرداً ومجتمعا ، **هو محمد النبي** ، برأيه هو نفسه[1] . وإذا وضعنا ذلك في سياق ما يعلنه محمد من أنه - في تلك العناصر وفي عنصر «الفصاحة» التي ستعتبر تجسيداً لـ«الإعجاز» القرآني اللغوي البياني[2] -

---

١) قد يصح الإنطلاق مما أعلنه الكلامي (اللاهوتي) المسيحي سليمان الغزي عن التوراة والإنجيل ، للوصول إلى محمد ، كما أراد هو لنفسه أن يكون: «في العهد القديم ينطق الله على لسان بشر . أما في العهد الجديد فهو ينطق على لسان كلمة الله الأزلية»؛ «التوراة حجة لله على شعب واحد ، وقد كتبت بلغته ، بينما الإنجيل حجة لله على جميع الشعوب ، لأنه ينطق بجميع اللغات . . جعلت التوراة لتأديب الإنسان ، أما الإنجيل فقد جعل لخلاص الإنسان» . (المطران ناوفيطوس إدلبي: سليمان غزي شاعر وكاتب مسيحي ملكي من القرنين١٢-١٣ ، ج٣ ، المقالات اللاهوتية النثرية ، ضمن سلسلة التراث العربي المسيحي - لبنان ،١٩٨٦ ص١٤٦-١٤٧) . لقد أراد محمد ، وفق الشواهد المأتي عليها ، أن يكون **هذا كله** ، وأن يكون - إضافة إليه - البذرة الحيوية للوجود في كليته وشموله ، متواشجاً متناسجاً مع الوجود الإلهي ، الذي يغدو معه وجهين لذات واحدة .

٢) يقول الخطابي: «إعلم أن القرآن إنما صار معجزاً لأنه جاء بأفصح الألفاظ . . .» (ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرماني والخطّابي والجرجاني . حققها وعلق عليها محمد خلف =

يتحدر **من قريش** ، أي من «قُرعة اسماعيل بن ابراهيم وصريح ولده»[1] ، أو من «فرعة اسماعيل بن ابراهيم وصريح ولده»[2] ، فإننا سوف ندرك الدور التاريخي المتميز ، الذي كان محمد قد ناطه بنفسه . فهو يوحد في شخصه السابق باللاحق وبالراهن ، راهنه ، الذي يجسده هو نفسه تجسيداً تجاوزيا : إنه يَعْدل ،في عظمته وريادته التاريخية ، أمة بكاملها هي أمته . وهنا ، قد يفصح عن نفسه فهمه لـ«البطولة» قبل «النبوة» ولـ«الشخصية القائدة» قبل «النبي» .

بيد أن ذلك وإن بدأ بمثابة «إرادة إلهية» لاختياره هو دون غيره ، لكي يكون ما كان ، فإن في المسألة وجهاً آخر ؛ ذلك هو أن محمداً سليل خير البطون والأصلاب ، أي سليل قريش . وهو ، بصفته هذه ، يعتبر الأكثر فضلاً ضمن قريش نفسها ، ناهيك عمن هم أقل منها . وقد عبّر هو نفسه عن ذلك بصيغة تفصح عن استمرارية «التفاخر القبلي النسبي» ، ولكنْ بِبُعد لاهوتي اصطفائي ، يمنح من المنظومة الدينية الجديدة :

«كل سبب ونسب منقطع يوم القيامة إلا سببي ونسبي»[3] .

ولم يكن هذا الخطاب المحمدي ، كما يبدو ، ظاهرة فردية شخصية (محمدية) ، بل مثل حضوراً بارزاً في اوساط الأسرة المحمدية ، وما حولها . ففي «خطبة النكاح» ، التي ألقاها عم محمد أبو طالب بحضور ابن أخيه ، يبرز ذلك الاتجاه ، حيث يقول :

= الله ومحمد زغلول سلام ، دار المعارف بمصر ، طبعة ثانية ،١٩٦٨ ص٢٧) . أنظر كذلك: صبحي الصالح - آفاق الدراسات القرآنية ، ضمن مجلة (الشورى - نوفمبر ،١٩٧٥ طرابلس ليبيا ، ص٨٧-٨٨) .

١) إبن كثير: البداية والنهاية الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٠٩ .

٢) تاريخ الطبري: الجزء الأول - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٥٦ (والقرعة هي نخبة الشيء وخياره؛ أما القَرعة فهي من الجبل أعلاه وذروته) .

٣) العقد الفريد لإبن عبد ربه - الجزء الثالث ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣١٦ .

«أما بعد : فإن محمداً ممن لا يوازن به فتى من قريش إلا رجح به شرفا ونبلاً وفضلاً وعقلا ، وإن كان في المال قلٌ ، فإنما المال ظلٌ زائل ، وعارية مسترجعة[1]» .

وفي هذا الموقف الدقيق والبالغ الحساسية ، يبدو محمد من حيث هو **الرجل العظيم المتحدر** من «الأصلاب الحسيبة والأرحام الطاهرة» ، ومن ثم من حيث هو العظيم **في ذاته** ، أصلاً . أما اختيار الله له نبيا ، فلم يكن له أن يتم **لو لم** يكن محمد عظيما ، العظيم في ذاته ، أي في أصلابه وأرحامه ، التي توارثها وجسّدها - اصطفائياً - في شخصه . وبذلك ، يتوحد الإنساني بالإلهي ، من موقع المسوغات **الانسانية** ، أساساً . وإذا كان الحال المحمدي كذلك ، هل يصح القول ، جزئياً على الأقل ، بأنه لم يعد في الأمر «مِنّة» ، بقدر ما غدا الحال المذكور موقفاً متوافقاً مع وضعيات إنسانية مناسبة ومشروطاً بها؟ ثم ، هل أسهم ذلك ، ضمناً على الأقل وفي المرحلة المدينية خصوصا ، مرحلة الوعي المكثف بـ«الذات المحمدية» ، في الإنفلات من الإلهي لصالح الإنساني ، او في توظيف الأول لصالح الآخر؟

هكذا تتضح اللوحة السيرية المحمدية ، كما طرحها صاحبها ، أو كما أريد له أن يكون هو الذي طرحها . ويبقى أمام الباحث المؤرخ أن يدقق في هذا كله ، مستخدماً جهازه المفاهيمي المعرفي ، بما في ذلك عملية استعادة ما يمكن أن يكون مُغيّباً أو غائباً من النصوص ، ذات العلاقة . ولما كان الأمر هو كما هو ، أي مشروطاً بالنصوص التي بين أيدينا ، وبما يدخل في حقلها تفسيراً وتأويلاً وشرحا ، فإنه يغدو من مقتضيات البحث ، في تلك السيرة ، أن نأتيها ، كما حددها صاحبها وآله ، **ولكن** عبر تفكيك هذا التحديد وتحويله **إلى** نص إجتماعي تاريخي ، ذي سمات معينة قابلة للبحث العلمي التأريخي و خاضعة له ، في آن .

---

١) السيرة النبوية لإبن هشام - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٧٤ (ضمن هامش الصفحة) .

آ ـ تبدأ شجرة النسب القريبة ، التي انطلق منها محمد ، بـ «النضر بن كنانة» . ولا بد من القول بأننا ـ هنا ـ ننطلق من ابن إسحاق في «السيرة النبوية لابن هشام» ، في الوقت الذي نضع ما نأخذه منه في ضوء «تاريخ» الطبري . إذ إن هنالك بعض إجماع أو اتفاق على أن هذا الأخير ربما كان الأقرب إلى الدقة التأريخية ، في حقله . بيد أننا إذ نفعل ذلك ، فإننا سنكون ـ في حالات معينة ـ مدعوين إلى التدقيق في مجموعة من الوقائع والتحليلات التي يقدمها (**وقد أتينا على رأي يوليوس فلهوزن بهذا الخصوص**) . أما أن ننطلق من المصدر الآخر (ابن هشام) ، فإن في ذلك إشارة إلى أنه ـ بالرغم مما قد يثار من اعتراضات على الكثير من آرائه وإحالاته الساذجة أو الخرافية ـ يبقى واحدة من أقدم الصيغ الموجودة للسيرة المحمدية ، إن لم يكن هو أقدمها فعلاً .

هنالك اتفاق بين ابن هشام (ومن ورائه ابن اسحاق) والطبري على إيراد «النضر» (أو «بني النضر») بن كنانة من حيث هو أو هم الأصول الأولى لـ «قريش» ، برأي النسابين الذين عادا إليهم[1] . ولكن ابن هشام يورد احتمالاً آخر ، يتمثل في النظر إلى أنه ليس النضر ذاك أو بنوه هم من يبتدئ بتلك الأصول ، وإنما هو حفيد النضر المسمى «**فِهر بن مالك**» ؛ في حين أن الطبري يورد سنداً يبرز بمقتضاه هذا الأخير على انه «جمّاع قريش»[2] . ويبقى الاحتملان كلاهما هامين ، لأن المسألة لم تخرج عنهما ، سواء أكانت متصلة بـ «التأسيس» أم بـ «النشاط التجميعي الأول» لقريش . وتسير سلسلة النسب القرشي باتجاه مزيد من التضييق والتخصيص ، عبر المرور بغالب بن فهر ولؤي بن غالب وكعب بن لؤي ومرة بن كعب وكلاب بن مرة ، الذي منه يتحدر قصي .أما هذا الأخير فقد مارس دوراً بارزاً في التاريخ القرشي والمكي ، ومن ثم

---

١) انظر: المصدر السابق مع معطياته المذكورة ـ ص ٨٦ ؛ وكذلك: تاريخ الطبري ـ الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٦٤ .

٢) انظر: السيرة النبوية لابن هشام ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٨٦ ؛ تاريخ الطبري: المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٦٢ .

في إرساء أسس سياسية جغرافية (جيوبوليتيكية) ودينية ، كان لا بد أن يأخذها الحفيد محمد ، لاحقا ، بعين الاعتبار ، في حركته الاسلامية .

لقد كتب الطبري ، في سياق تأريخه لـ «قصي» ، بأنه بلغ من الأهمية والحسم إلى درجة أنه

«كان أمره في قومه من قريش في حياته وبعد موته كالدين المتبع ، لا يُعمل بغيره تيمناً بأمره ومعرفة بفضله وشرفه»[1] .

وإذا كان الأمر على هذا النحو ، فلا بد من التوقف عند هذه الشخصية الكبيرة والهامة ، في التاريخ المعني ، كبر وأهمية «مؤسس دين يتبعه قومه» طوعاً واقراراً بفضله المرموق . ههنا ، يتفق كاتبا السيرة ابن اسحاق والطبري كلاهما في أن «قصيا » هو ابن كلاب بن مرة ، الذي مات في مكة ، حيث كان ابنه قصي المذكور ما يزال صغيراً . بيد أن هذا الصغير اكتسب اسمه ، المعني هنا والذي عرف به (وكان اسمه الأصلي من قبل زيدا) ، بعد خروجه من مكة مع أمه ، التي تزوجت برجل من قبيلة قضاعة «من أشراف الشأم» . وسيعود لاحقاً إلى مدينته مكة ، ليجد أن السلطة الاجتماعية والسياسية والدينية ، حتى ذلك الحين ، كانت بأيدي الخزاعيين ، في حين أن قريشاً

«إذ ذاك حلول وصرم وبيوتات متفرقون في قومهم من بني كنانة»[2] .

ولعله من دواعي التقرب إلى أولئك (الخزاعيين) والضرب بسيفهم ، للوصول إلى أهداف ما مضمرة ، كان دخول قصي في عالم خزاعة من بابها الأول العريض . فقد تزوج حبىّ إبنة رأس هذه القبيلة حليل بن حبشية ، وغدا واحداً منهم ، ضمن الاعتبار البنيوي والوظيفي القبلي . ولكنه ظل ، مع ذلك ،

---

١) المصدر الاخير مع معطياته المذكورة ـ ص٢٥٩ . خط التشديد منّي (ط .تيزيني) إشارة إلى دلالة ذلك على ما سيتبلور لاحقاً ، على صعيد نبوة الحفيد الكبير ، محمد بن عبد الله .

٢) السيرة النبوية لابن هشام ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٠٨ .

يرى أن انتماءه الجديد إلى الخزاعيين ، وإن عزز من مواقعه في مكة ، إلا أنه ذو انتماء مكي قرشي ، في أساس الأمر ، أي ذو انتماء قبلي جغرافي أصيل لا يعدله ذلك الانتماء «الجغرافي الطارئ» والقبلي الدوني . ولذلك ، فليس من قبيل المفارقة أن يؤكد على انتمائه «الأصلي» ضمن خطة التمكين لبني «قومه القرشيين» وإعادتهم إلى سلطتهم «المنتزعة منهم»[1] . وهذا ما جعله يستغل مناسبة موت رأس الخزاعيين ، حُليل ، باتجاه الانقضاض عليهم وعلى من معهم من بني بكر .

وقد أخذت هذه العملية بعداً ثأرياً منطلقاً - في ظاهر الأمر - من «أفضلية دينية» لقريش على غيرها من القبائل ، في حين أن المسألة تمثلت - في الحالة الأرجح - في صراع قبلي اقتصادي وسياسي سلطوي .وقد استطاع القرشيون ، بقيادة قصي ، أن يخرجوا الخزاعيين وبني بكر من مكة ، ليصبح قصي سيد الموقف ، مُبايعاً من قومه على السلطة الكاملة .

وكان من أوائل أعمال قصي أنه

«جمع قبائل قريش ، فأنزلهم أبطح مكة ، وكان بعضهم في الشعاب ورؤوس جبال مكة ، فقسم منازلهم بينهم ، فسمى مجمعا ، وله يقول مطرود - وقيل : أن قائله حذافة بن غانم :

أبوكم قصيٌّ كان يُدعى مجمِّعا ... به جمع الله القبائل من فِهْر»[2]

وعلى هذا ، فقد كان

---

1) يقول قصي ، في تأكيده على انتمائه المكي:

«فمن يك سائلاً عني فإنني ... بمكة مولدي وبها ربيتُ

وقد ربيتْ بها الآباء قبلي ... فما شنئت أبيَّ وما شُنيتُ»

(ضمن: المحلّى - وجوه النصب ، لأبي بكر أحمد بن الحسن بن شقير النحوي البغدادي - تحقيق فائز فارس ، مؤسسة الرسالة ، دار الأمل ، بيروت واربد ١٩٨٧ ، ص ١٩٩) .

2) تاريخ الطبري - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٥٦ .

«قصي أول ولد كعب بن لؤي أصاب مُلكاً أطاع له به قومه ، فكانت إليه الحجابة والسقاية والرفادة والندوة واللواء ، فحاز شرف مكة كله ، وقطع مكة أرباعاً بين قومه»[1] .

بل إن سلطته اكتسبت ، كذلك ، أبعاداً قضائية وتشريعية ، تتصل بحياة المكيين الخاصة والعامة . فالشؤون المتصلة بالزواج والطلاق والمنازعات ووضع قواعد التعامل فيما بينهم ، كانت ضمن سلطته المباشرة ، يساعده - في ذلك - بعض أبنائه المفضلين . أما أبناؤه فكانوا أربعة أطلق عليهم أسماء تحمل دلالات معبّرة تعبيراً مباشرا ، على صعيد وضعه السياسي والاقتصادي والاجتماعي ، وذلك على نحو يفضي إلى وثنية إحيائية ، تشي بطابعها الوظيفي .فهو يقول ، حسبب ما أورده الطبري :

«ولد لي أربعة ، فسميت اثنين بصنميَّ ، وواحداً بداري ، وواحداً بنفسي ؛ وهم عبد مناف وعبد العزى ابنا قصي وعبد الدار بن قصي ، وعبد قصي بن قصي»[2] .

لقد جمع ، بذلك ، بين الموقف **الديني** ، والموقف **الاقتصادي (التملكي)** ، **والموقف السياسي السلطوي** ، مريداً - بهذا - الوصول إلى توحيد السلطات الثلاث الكبرى في شخصه ، السياسية والاقتصادية والدينية ، وإن على نحو ضمني مضمر . وقد يكون ذلك النص فريداً من نوعه في التاريخ العربي الاسلامي ، أي من النوع الذي يواشج بين تلك المواقف الثلاثة على نحو بنيوي ووظيفي مفصح عنه ، وذلك من موقع «حبل السرة» ، الذي كان ما زال قائماً بعد بين الإتني القرابي والاقتصادي وبين هذين والديني .

ولعلنا نستطيع القول بأن اتجاهاً أساسياً وعاماً كان قد طفق يطرح نفسه في حياة المكيين القرشيين ، متمثلاً في حياة تجارية تنمو ببطء ، ولكن بخطى ثابتة

---

١) المصدر السابق مع معطياته المذكورة - ص٢٥٨ .

٢) المصدر السابق مع معطياته المذكورة - ص ٢٥٤

وواثقة ، وتتبلور معها صيغة من السلطة السياسية تفصح عن نفسها ، شيئاً فشيئا ، في طموحها إلى الهيمنة والشمولية ، ضمن مجال عربي حيوي متصاعد . وما قد يميز هذه الأخيرة (أي شمولية السلطة) فإنه يلاحظ أنها خضعت للمعادلة التالية : بقدر ما كانت هذه الشمولية قادرة على التعاظم وعلى تثبيت مواقعها ، فقد كان ضروريا أن تتعاظم عملية إضعاف أو تفجير الأطر القبلية لصالح أطر اجتماعية متميزة ومتدانية من «الطبقة الاجتماعية» . بل لعل أمر قصي ، بالنسبة إلى مكة ، كان هاماً إلى درجة أن بعض المؤرخين يرون - كما أشرنا إلى ذلك في مكان آخر - أن مكة ظلت على بداوتها إلى أن اجتمع أمرها في يده ، مع منتصف القرن الخامس للميلاد . ونود - في هذا السياق الدقيق - التشديد على أن جدلية القبلي والطبقي كانت قد طبعت تاريخ مكة لعهد طويل ، أفضى ، بصورةأولية ، إلى إبراز الطبقي وتبلوره ،على نحو من الأنحاء ، مع صعود قصي إلى سدة السلطة السياسية .

في نطاق تلك العملية ، كانت «مدرسة جديدة في السياسة والايديولوجيا» قد أخذت في التكون والتبلور ضمن «الدار» ، التي ابتناها قصي في مكة . وسوف تدخل تلك الأخيرة تاريخ مكة باسم «دار الندوة»[١] ، التي جعل قصي بابها الى مسجد الكعبة «المعبد»[٢] . وقد كان من شأن ذلك ان اقترنت السلطة السياسية بالسلطة الدينية - التشريعية على نحو **صريح ورسمي** ، وربما كذلك على نحو أفصح عن **الوعي** بالحدث المعني ؛ مما قد يطرح تساؤلا عما إذا كان ذلك إرهاصاً بتكون وعي سياسي وفكر سياسي ، بصيغة من الصيغ ، يهيئ لـ «الحدث الاكبر» اللاحق[٣] .

---

١) تاريخ الطبري - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٥٩ .

٢) السيرة النبوية لابن هشام - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١١٦ .

٣) يرى بعض الباحثين فيما أنجزه قصي - على الصعيد السياسي والتنظيمي الديني - أمراً ذا أهمية بارزة . فهنري ماسيه (الاسلام - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٤١) يعلن أن قصياً «أعلن دستوراً حقيقياً ، وثبت مقر الحكومة في بناء (دار الندوة) أقيم بجوار المعبد . وقد قارن المستشرق كايتاني Caetani بحق دور قصي بدور تيزيه thesee أو رومولوس» .

وعبر استقراء ما بين أيدينا من «وثائق ـ نصوص» ، قد نلاحظ أن «عبد مناف» كان له ، في عهد أبيه قصي ، دور متميز في الحياة الاجتماعية العامة . لكن دوره هذا سيتسع عموما ،وسيعمق خصوصاً عبر ابنيه «هاشم» و«عبد شمس» وأحفاده المتلاحقين .

ومن الملاحظ أن أول الابنين (هاشما) سينجز مهمات كبرى على طريق توطيد الحياة الاقتصادية التجارية وتقاليدها المتعددة الصيغ والأشكال ، إضافة إلى عدد من الإسهامات السياسية والدينية ، التي تركت آثاراً في داخل مكة وخارجها ؛ مما يجعل منه ، خصوصا ، الوريث الشرعي البارز لجده قصي ، في إنجازه التأسيسي .

لقد أخذ اسم **هاشم** يبرز في الحياة القرشية المكية ، مع تعاظم الحركة التجارية في مكة ، وكذلك وبصورة خاصة في سياق تراجع الدور التجاري لليمن ، وحدوث تحول أساسي في خطوط التجارة العالمية ، في حينه . وقد اقترن باسمه الحدث الكبير في حياة مكة ، وهو نشوء نظام «الرحلتين التجاريتين لقريش» ، رحلة الشتاء إلى اليمن ورحلة الصيف إلى الشام . ولا يخفى ما لذلك الحدث من أهمية ربما كانت حاسمة في انتظام البنية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والدينية في مكة ، وفي مناطق أخرى من الجزيرة العربية . ولقد ترتبت على ذلك نتائج تمثلت في أهم ما صنع من مكة القرشية ما صارت إليه : تعيين «الأشهر الحرم» وضبط عملية الالتزام بها ومراقبتها ؛ تنظيم الأسواق التجارية والمنابر الأدبية والدينية ، وتحويلها إلى تقاليد أساسية وذات حضور منتظم في حياة المكيين ، وغيرهم ؛ عقد العهود والأحلاف مع البلدان المجاورة (وهذا ما أتينا عليه في موضع سابق) . ولكننا نضيف إلى ذلك ما يخبرنا به الطبري من تسمية أطلقت على بني عبد مناف تكريماً لهم على جهودهم ، التي بذلوها في سبيل عقد العهود والأحلاف المذكورة . فلقد «سُموا المجبِّرين ، (لأن الله جبّر) بهم قريشا »[1] .

---

١) تاريخ الطبري ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٥٢ .

وينبغي أن يضاف إلى تلك الجهود ما كانت «السلطة الهاشمية» تقوم به ، على نحو منتظم ، في إطار الخدمات المتعلقة بالمبيت وتوفير الماء والغذاء وإيجاد الساحات والخانات للعروض التجارية والأدبية والدينية ،وغيرها ؛ وأخيراً الاهتمام بالكعبة بما احتوته من عدد كبير من الأصنام والأنصاب ، يصل عددها إلى ثلاثمائة وستين[١] ، والمحافظة على قداستها المرتبطة بمجموعة كبيرة من الطقوس والتقاليد والأعراف .

وجدير بالقول أننا ، هنا لا نعقد علاقة ميكانيكية بين «نظام الرحلتين» المعني من طرف ، وبين تلك العناصر المأتي على ذكرها من طرف آخر . ذلك أن المسألة إذ توضع في حقلها التاريخي المشخص ، فإنها قد تفضي بنا إلى أن نرى في واحد أو في أكثر من واحد من تلك العناصر حالة سابقة على نظام الرحلتين المذكور ، مثلاً الأسواق التجارية ، وبروز الالهة الوثنية . ومن هنا ، يصح القول بأنه ، مع هذا «النظام التجاري» ، أتيح لتلك العناصر أن تجد انتظامها ضمن بنية سوسيو دينية واقتصادية وسياسية ، لها حضورها القانوني الوطيد ، الذي ينتج نفسه ويعيد انتاج نفسه ضمن ظروف داخلية وخارجية مناسبة ،عموماً .

بيد أن التطور ، الذي اقترن بعهد هاشم ، لم يتحقق إلا عبر متوالية من النزاعات ، التي كانت احياناً تقوى وأحياناً أخرى تضعف وتتضاءل بين أطراف من القرشيين أنفسهم . فابن اسحاق يخبرنا عن بداية الخلاف الصريح والمعلن بين القرشيين ، حيث يقول :

«ثم ان بني عبد مناف بن قصي : عبد شمس وهاشماً والمطلب ونوفلاً أجمعوا على أن يأخذوا ما بأيدي بني عبد الدار بن قصي مما كان قصي جعل الى عبد الدار ، من الحجابة واللواء والسقاية والرفادة ، ورأوا أنهم أولى بذلك منهم لشرفهم عليهم وفضلهم في قومهم ، فتفرقت عند ذلك قريش»[٢] .

---

١) انظر: جواد علي ـ المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ، الجزء السادس ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٤٣٦ .

٢) السيرة النبوية لابن هشام ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٢٠ .

ولعلنا نستطيع القول بأن احتكار السلطة في أيدي بني عبد الدار دون الفريق الآخر ، بني عبد مناف ، لم يثر مسألة السلطة السياسية فحسب ، بل أخذ ـ كذلك ـ ينبه الأنظار إلى ما ماراح يقترن به (أي احتكار السلطة ذاك) من تصاعد للقوة الاقتصادية لبني عبد الدار وما تجلبه من امتيازات اجتماعية ودينية وسواها . وإذا كان مرجحاً أن قصيا ، أبا عبد الدار ، قد جعل إليه ، بحسب من ينقل عنهم ابن اسحاق

«كل ما كان بيده من أمر قومه ، وكان قصي لا يخالف ، ولا يُرد عليه شيء صنعه»[1] ،

بدوافع أبويه قبلية (وقد كان عبد الدار بِكره) ، فإن النتائج التي ترتبت عليه ، ربما تمثلت في ثلاث لها أهمية خاصة بالنسبة لقضية البحث في «السيرة المحمدية» . **النتيجة الأولى** تفصح عن نفسها في أن ما أسماه ابن اسحاق «تفرق قريش» قد نرى فيه ، بكثير من الترجيح ، اتجاهاً جديداً لنشوء شرخ اجتماعي اقتصادي وسياسي في بنية القبيلة الواحدة ، القرشية . ومن ثم ، يغدو الحديث بعدئذ وارداً ـ وإن بصيغة الميل الأولي ـ عن القبيلة ـ الطبقة ، أو عن مشروع القبيلة ـ الطبقة المستجد . وهذا من شأنه أن يدعو الباحث إلى وضع جهاز مفهومي ، تتوافر فيه إمكانات واحتمالات الاستخدام الجدلي التاريخي المرن للمفاهيم الخاصة بالمرحلة ، التي نحن بصددها .ومن ثم ، فإن الأنتروبولوجيا والإتنولوجيا ، مستعادتين جدلياً تاريخياً وماديا ، قد تمارسان ، هنا دوراً مرموقا ، وذلك يداً بيد مع الجهاز المفهومي للسوسيولوجيا المادية التاريخية .

أما **النتيجة الثانية** فتتضح في أن التطور اللاحق للبنية الاجتماعية لمكة ، لم يعد قابلاً للضبط العلمي المفهومي ، بعيداً عن تناول الصراعات والنزاعات ، التي أخذت تندلع ـ تباعاً ـ بين فريقين اثنين كبيرين ، كانا يتبلوران ـ شيئاً فشيئاً ـ **خلف صيغ أريد لها** ، في معظم الأحيان ، أن تكون **غير اقتصادية** ، منها الدين وتقاليد الفروسية القبلية . ولكن هذه «الارادة» القرشية الملثية لم تصمد دائماً في

---

١) المصدر السابق مع معطياته المذكورة نفسها .

وجه الاختراق التجاري ، والمالي الربوي المتصاعد[1] . ويلاحظ أن هذه النتيجة ستفرض نفسها إلى مدى طويل لاحق من تطور مكة التجارية الوثنية ، وما بعدها .

ومن الملاحظ أن الصراعات والنزاعات المعنية ستكتسب أوجه متعددة ، وستنسحب على حقول كثيرة من حياة مكة . ويمكن أن نشير ، خصوصا ، إلى الحلفين القبليين الشهيرين ، اللذين ظهرا تعبيراً عن تلك الصراعات والنزاعات بين المكيين ، وهما حلف «المطيبين» وحلف «الاحلاف»[2] ؛ مما يعني - في الخط العام المرجح - أن ذلك كله سينطوي على اتجاه تحويل مكة من محطة تجارية عابرة إلى مركز تجاري ، بجهاز سياسي وإداري وخدمي متعاظم ، في حياة التكون

---

١) يكتب مكسيم رودنسون حول ذلك ما يوحي بتساقط «القماط القبلي الديني» للاقتصاد المكي: «المجتمع الذي ولد فيه الاسلام ، مجتمع مكة ، كان مركزاً للتجارة الرأسمالوية . فسكان مكة ، من قبيلة قريش ، كانوا يثمرون رؤوس أموالهم بالتجارة وبالقرض بفائدة ، وفق ما يسميه ماكس وير بالأسلوب العقلاني . . . لا يخفف من ولوعهم باهتبال كل الفرص للكسب أي عامل أخلاقي أو ديني . . . أي إننا هنا ، إذا أردنا استعمال اصطلاح (كارل بولانيي) ، أمام اقتصاد (تحرر من قماطه) . . . وهيكل العلاقات بين هذه الشركات لم يكن أبداً حبيساً في(قماط) غير اقتصادي ، كعصبية القبيلة مثلاً ، بل كان هذا الهيكل نفسه اقتصادياً» . (مكسيم رودنسون: الاسلام والرأسمالية - ترجمة نزيه الحكيم ، دار الطليعة ببيروت ١٩٦٨ ن ص ٦٩-٧٠) .

٢) **من دقائق الموقف «القرشي» أن هذين الحلفين ، اللذين قاما على أساس العداء بين بني عبد مناف وبين بني عبد الدار ، سيتحولان إلى ما يقترب من صيغتين من صيغ التقاطب الاجتماعي الاقتصادي والسياسي ، بعد أن يكونا قد توقفا عن إنجاز مهماتهما القتالية . فلقد تصالح الطرفان في حدود** البقاء على ذلك التقاطب . وهذا ينطوي على دلالتين اثنتين جديدتين وهامتين ، هما استمرار ظاهرة الاقتتال القبلي في الاسهام بصنع القرارات الاقتصادية والساسية أولاً ، واختراق هذه الظاهرة من موقع عملية «تنضيد» اجتماعي اقتصادي جديد ثانياً ، تمارس التجارة و الربا فيه دوراً حاسماً . ومن هنا ، صح مأأعلناه عن طه حسين - سابقاً - من أن قريشاً «لم تكن . . . صاحبة حرب؛ لأن المال والتجارة لا يحبان الحرب» . انظر حول الحلفين المذكورين: السيرة النبوية لابن هشام - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٢٠-١٢٢ .

الجديد . وقد يمكن القول ، كذلك ، بأن الاتجاه المذكور سيسهم في خلق تمايز اجتماعي واقتصادي وسياسي ، إضافة إلى العقلي بين الدائرة المكية (وهي أكثر من مكة وحدها) من طرف ، وبين مناطق الجزيرة العربية الصحراوية ذات البنية السكانية البدوية (نجد خصوصا) من طرف آخر[1] .

أخيراً تبرز النتيجة **الثالثة** على صعيد المصائر المحمدية ذاتها ، وذلك انطلاقاً من أن الإنقسام القبلي العائلي ذا الآفاق والدلالات الطبقية والذي حصل على صعيد البنية القرشية ، كان قد مثل المقدمة البعيدة للانقسام ، الذي سيبرز بين الهاشميين من طرف وبني أمية من طرف آخر ، في مكة القرشية أولا ، وبعد ذلك في مكة التي احتضنت بواكير الدعوة الإسلامية الأولى . وقد نلاحظ أن ما سيحدث ، في حقل التطور التجاري - الربوي المصرفي والتنظيم السياسي والاداري سيقود إلى تمايزات آخذة في الإتساع بين ثلاث فئات في إطار الطبقة - القبيلة الواحدة . فهذه الأخيرة ، بصفتها القبلية الإتنية (القرشية) ، كانت الوحيدة في مكة ، مثلها في ذلك مثل الطائف ؛ وبعكس ما كانت الوضعية عليه في يثرب . **فالفئة الأولى** تكونت من أخلاط قبلية ، وكان منها بنو أمية ، الذي عملوا على إحكام هيمنتها الإقتصادية والحقوقية والسياسية والدينية ، في مكة . أما **الفئة الثانية** فقد اتخذت موقعاً وسطاً متوازناً من المجتمع المكي ؛ وكان شطر من بني هاشم ينتمي إليها . وأخيراً تبرز **الفئة الثالثة** ، **معلنة عن وجودها في قاع القبيلة ـ الطبقة المذكورة اقتصاديا ، ومشيرة إلى بنيتها المكونة من أخلاط قبلية ظلت ، في محصلتها ، ذات انتماء قرشي .**

ولا بد أن نلاحظ أن الفئة الهاشمية ، التي انتمى إليها محمد ، كانت تجسد الموقف المتوسط ، الذي غالباً ما كان ينحدر إلى الأسفل ، دون أن يكون ، إلا نادرا ، قادراً على الإرتفاع إلى الفئة العليا . ولكن ، في كل الأحوال ، كانت الفئات الثلاث ذات انتماء قبلي - طبقي واحد ؛ كما كانت تتمتع بكل الحقوق ،

---

١) قارن ذلك مع: طه حسين - مرآة الاسلام ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٧ .

دون غيرها من طبقات وفئات المجتمع المكي[1] ، التي سيأتي الحديث عليها ، في موضع لاحق .



كانت النزاعات التي اندلعت بين بني عبد الدار وبني عبد مناف ، قد أوجدت حداً معيناً من التوازن السلطوي بينهم ؛ ذلك لأن اقتساماً للسلطة بينهم كان قد أُرغم الأولون (بنو عبد الدار) على الإعتراف به وعلى تنفيذه . فبعد أن كانت سلطات الحجابة واللواء والسقاية والرفادة والندوة كلها في أيدي هؤلاء ، أُرغموا ـ في سياق تلك النزاعات وفي حصيلتها ـ على أن يتخلوا لبني عبد مناف عن السقاية والرفادة ؛ مما أدى إلى جعل السلطة تتحرك في حقل اكثر اتساعا ، ومن ثم إلى تحويلها ، أوليا ، إلى شبكة آخذة في التوسع التمثيلي . بيد أن أمراً سيظل ذا أهمية كبرى في تحديد موازين القوى الجديدة ، غير المتكافئة سياسيا ، وهو **لا تكافؤها الاقتصادي** . فبالرغم من أن الجميع ينتمون إلى **طبقة** ـ قبيلة واحدة ، هي طبقة سادة التجارة والمال ، وإلى **قبيلة** ـ طبقة واحدة ، هي قريش ، إلا أنهم كانوا قد اختُرقوا سياسياً واقتصاديا ؛ مما جعل تصنيفهم إلى ثلاث فئات مسألة واردة ومرجحة ، بل ربما كذلك ضرورية من أجل استقصاء الوضعية الإجتماعية والإتنية والإقتصادية والسياسية ، التي خرج منها محمد وتركت بصماتها عميقة في تحديد اتجاهاته العامة لاحقاً ؛ مع الاشارة إلى أن ذلك التصنيف ظل ذا طابع نسبي ، بحيث كانت إمكانية اختراقه من قبل فرد أو أكثر واردة ومحتملة . وهذا ينطوي على الإقرار الأولي بأن الاختلاط القبلي النَّسبي لم ينحسر حتى في أكثر الأحوال اضطرابا ، ضمن العلاقات ما بين أفراد قريش ، ممثلين بالبطون والأحياء والفصائل . إذ إن القبيلة لم تصر طبقة ، بقدر ما كانت قد بدأت تُخترق طبقيا ؛ كما أنها لم تنقسم إلى الفئات الثلاث ، المذكورة آنفا ،

---

١) انظر: طه حسين ـ المرجع السابق مع معطياته ، ص١٧ .

انقساماً قاطعا ، وذلك بسبب من اختراقها من «أواصر النسب القبلي والعشائري»[1] . فإذا كان الخلاف (الشرخ) قد ظهر - بحسب ابن هشام - بين بني عبد الدار وبني عبد مناف ، فقد أخذ يتبلور ويتسع بين فصائل الأحفاد ، ويكتسب بعداً مستقبلياً استراتيجياً .

إن ثمار النزاع ستتحول باتجاه بني عبد مناف ، الذين سيكون لهم ذكر ملحوظ في المراحل الأخيرة مما قبل الاسلام . فهاشم وامتداداته وعبد شمس وامتداداته هما اللذان قدّما المادة البشرية لذلك النزاع . وقد يبدو أن النسب الأسري أخذ يُقتحم شيئاً فشيئا ، لتحل مكانه علاقات قائمة على المصالح التجارية والمالية ، وذلك في اطار عملية متصاعدة من التقدم التجاري والمالي . فخط التناسب (من النسب) الذي كان قائماً بين عبد مناف وعبد الدار والذي اكتسب أبعاداً اجتماعية واقتصادية وسياسية جعلتنا نتحدث ، بقدر ما ، عن القبيلة - الطبقة ، أخذ يمتلك منحى آخر انطلق من بني عبد مناف ، بعد أن تنحى بنو عبد الدار ، بقدر أو بآخر ، عن الفعل التاريخي البارز .

أخذ النزاع يبرز بين هاشم وبين بني عبد شمس ، إنطلاقاً من محاولة افساد ابن الأخير (أي أمية بن عبد شمس) التضامن الواسع ، الذي حظي به عمه هاشم في أوساط الفئات المتوسطة وما دونها . فهاشم ، الذي ارسى دعائم «نظام الرحلتين» ، يبدو أنه كان أقرب إلى المجموع العام من القرشيين ؛ مما قد يجعلنا -

---

١) إذا كان الوضع الاجتماعي الجديد ، على صعيد البنية القبلية المكية ، قدأخذ يفصح عن نفسه بمثابته إرهاصاً على طريق الخروج عن هذه البنية وعليها ، فإنه يغدو غير قابل للترجيح بأن البنية السياسية التنظيمية لـ «الملأ» الملكي لا تختلف كثيراً عن المجلس القبلي للشيخ . إن هذا الرأي ، الذي يأخذ به مونتغمري وات والذي أتينا عليه في موضع آخر (انظر كتابه: الفكر السياسسي الاسلامي - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢١) ، يقلل من أهمية ما يتحدث عنه هو نفسه في موضع لاحق من هذا الكتاب بصيغة «تصديع الرخاء التجاري في مكة للعلاقات القبلية» . وبتعبيره ، نقرأ ما يلي: »وقد صدع الرخاء التجاري في مكة . . التعاضد القبلي أو العشائري قبل أن يصدع محمد بدعوته» . (ص٤٥ من المرجع المذكور) .

مع عوامل أخرى - نرجح انتماءه إلى الفئة المتوسطة منهم . ومن موقع مشاعر عامة يختلط فيها الموقف القبلي بالموقف الاجتماعي الطبقي والفئوي أو بلون من ألوانه ، إضافة إلى نزوع للسلطة والسيادة ، كان هاشم يمعن في توسيع اهتمامه بشؤون الفئة المتوسطة والفئة الفقيرة من قبيلته . في ضوء ذلك ، يغدو مثل الخبر التالي ، الذي يذكره الطبري ، مفهوماً وواردا ضمن السياق الهاشمي العام ؛ في الوقت الذي يقدم لنا (أي الخبر) صورة من صور الشقاء والقلة وربما الخراب الاقتصادي ، الذي كان يلم بقوم هاشم ، خصوصاً حينما كان يحل بهم قحط وجدب :

«واسم هاشم عمرو ؛ وإنما قيل له هاشم ، لأنه أول من هشم الثريد لقومه بمكة وأطعمه ، وله يقول مطرود بن كعب الخزاعي - وقال ابن الكلبي : إنما قاله ابن الزِّبَعْرَى :

عمرو الذي هشم الثريد لقومه ورجال مكة مسنتون عجاف*

ذُكر أن قومه من قريش ، كانت اصابتهم لزْبة وقحط ، فرحل إلى فلسطين ، فاشترى منها الدقيق ، فقدم به مكة ، فأمر به فخُبز له ونحر جزورا ، ثم اتخذ لقومه مرقة ثريد بذلك الخبز»[1] .

ويتابع الطبري الخبر بالإشارة إلى أن أمية بن عبد شمس ، ابن أخ هاشم ، حسد هذا الأخير ؛ فأراد - وقد «كان ذا مال»[2] - أن يتقرب إلى الجمهور الذي يخاطبه عمه هاشم ، ولكنه أخفق . فـ «الحسد» ، الذي يتكلم عنه الطبري هنا ، يمكن أن يكون وارداً في حقل من النزاعات المتحدرة من مصادر متعددة ، قبلية فروسية واقتصادية وسياسية سلطوية . وقد يتمم الصورة ، المعنية هنا ، أن نضيف

---

*) يورد ابن هشام هذا البيت الشعري على نحو آخر ومنسوباً إلى آخرين ، مضافاً إليه بيت آخر (السيرة النبوية لابن هشام ، المعطيات المتعددة سابقاً ، ص١٢٦):

عمرو الذي هشم الثريد لقومه قوم بمكة عجاف

سنت إليه الرحلتان كلاهما سفر الشتاء ، ورحلة الإيلاف»

١) تاريخ الطبري - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٥١- ٢٥٢ .

٢) المصدر السابق مع معطياته المذكورة - ص٢٥٢ .

أن النزعة الارستوقراطية القبلية أسهمت في توليد موقف أمية بن عبد شمس ذاك من هاشم . ها هنا ، في الموقف الأخير (الأموي) ، قد نلاحظ علاقة عدم تواز بين الاقتصادي والسلطوي السياسي ، وذلك على نحو يبرز فيه الثاني ضعيفاً بالقياس إلى الأول . ومن ثم ووفق ذلك ، سيتعين على «بني أمية لاحقا » أن يوطدوا حضورهم - في الحياة السياسية العامة - بأسلوب يتساوق مع قدراتهم الاقتصادية . وهذا ما سيُظهر الأمر بمثابته نزاعاً توضّحت حدوده العامة بين الهاشميين (ومنهم محمد بن عبد الله) والأمويين (وعلى رأسهم أبو سفيان بن حرب بن أمية) ، ذلك النزاع الذي سيتغلب فيه هؤلاء على أولئك .

ومما له أهمية مباشرة في إيضاح بعض المواقف ، التي ستبرز على صعيد الحركة الاسلامية المحمدية والحركة المناوئة لها لاحقا ، **حدثان** إثنان في المجتمع المكي . **الحدث الأول** أخذت تظهر معالمه مع موت هاشم (تاجراً بغزة من أرض الشام) ، وظهور ابنه عبد المطلب . فهذا الأخير ، الذي أخذته أمه مع زوجها الجديد خارج مكة ، يعود إليها ، ليجد عمه نوفلاً قد سطا على ملكه الخاص؛ فيلجأ إلى أخواله من بني النجار ، داعياً إياهم إلى حمايته . وتأخذ المواقف في التفاعل والتبلور مجدداً ضمن تحالف جديد بين بني عبد المطلب من طرف ، وبين بني نوفل ومن تحالف معه من بني عبد شمس كلها - وضمنهم بنو أمية - من طرف آخر .

لقد كان ذلك الحدث الفردي مناسبة «مثيرة» لدفع التمايز الاجتماعي والاقتصادي والسياسي القبلي بين ذينك الطرفين الى مزيد من الحدة والتقاطب ، ولصوغ هذا التمايز بأشكال تنظيمية سياسية ، أهمها التحالفات .

ومن الملفت أن تلك التحالفات كانت تتكرس بنصوص مكتوبة ، تدليلاً على طابعها الوثيقي الملزم . فعبد المطلب دعا

«بسر بن عمرو وورقاء بن فلان ورجالاً من رجالات خزاعة ، فدخلوا الكعبة وكتبوا كتابا »[1] .

---

١) المصدر السابق مع معطياته المذكورة - ص٢٥١ .

إن ما يثير النظر ، هنا ، هو تحالف نوفل ، عم عبد المطلب والذي انتزع منه (أي من عبد المطلب) ملكه الخاص ، مع بني عبد شمس ، تحالفاً يقوم على نصرة موقف اتسم بالتعسف والظلم والتحدي ، أي موقف يمثل أحد أنماط السلوك القبلي الرافض لضوابط الجماعة المدينية المستقرة . وقد عرقل ذلك عملية التقدم في الحركة التجارية والمالية ، التي كانت آخذة مداها ، في حينه ؛ كما أسهم في تجيير هذه العملية - بقدر أكبر مما كان - لصالح «الفئة العليا» من الطبقة القرشية التجارية المالية . ولكننا قد نتبين ، ههنا ، وجهاً آخر للمسألة ، هو لجوء عبد المطلب إلى أخواله بني النجار من المدينة (يثرب) . فهذا الموقف يظهر احتمال اختراق الوضع المكي مدينياً (يثربيا) ، انطلاقاً من وجود توازيات سياسية واقتصادية ، وكذلك قبلية ، ما بين مكة ويثرب . وسوف يفعل شيئاً من هذا القبيل ، لاحقا ، أيضاً محمد ، حين يلجأ لمجموعات من أهل يثرب لينصروه على خصومه في مكة .

أما الحدث الآخر فقد تجسد في «**حلف الفضول**» . فلقد ترك هذا الحلف تأثيرات عميقة في عملية التعبير عن التمايز والتقاطب الاجتماعي والاقتصادي والسلطوي السياسي ، ضمن مكة القرشية ، وبعد ذلك في الحركة الاسلامية ؛ نظراً إلى أنه أتى - مع ظروفه واحتمالاته - عشية ظهور هذه الحركة .

لقد أتت الدعوه إلى الحلف المذكور في وقت استشرت فيه مظاهر الظلم والاستغلال لطبقة الأرقاء وأنصاف الأحرار من الفئة الفقيرة الآخذة في الانسلاخ من الطبقة المستغلة ، طبقة التجار والمرابين ، وكذلك لمن اعتُبروا «حلفاء» لقريش دون أن تكون لهم الحقوق نفسها التي لهؤلاء ، حتى لو كانوا عرباً . وبالمقابل ، كانت تلك العملية آخذة في الاستشراء ، بنسبة طردية ، مع اتساع الحركة التجارية والتوسع في الأرباح وازدياد نسب فوائد الربا .

ولعلنا نستنبط أهمية حلف الفضول من خلال فحص التركيب القبلي - الطبقي والاقتصادي والسلطوي (السياسي) للأطراف التي كونته ودافعت عنه ، وكذلك لأولئك الذين وقفوا في وجهه . بيد أن القيام بهذا الفحص غير ممكن لعدم توافر المادة التاريخية المناسبة . إلا أن بعض الإشارات ، التي يقدمها ابن هشام في «سيرته» ، قد تسهم في استجلاء بعض ما نحن بصدده . فهو يعلن أن :

«قبائل من قريش (تداعت) إلى حلف ، فاجتمعوا له في دار عبد الله بن جُدعان . . . فتعاقدوا وتعاهدوا على أن لا يجدوا في مكة مظلوماً من أهلها وغيرهم ممن دخلها من سائر الناس الا قاموا معه ، وكانوا على من ظلمه حتى ترد عليه مظلمته ، فسمت قريش ذلك الحلف : حلف الفضول»[1] .

وفي سياق ذلك ، يرد الحديث على أن أول من دعا إلى الحلف المعني هو الزبير بن عبد المطلب ، عم محمد . وكان ذلك بسبب من أن أحد ذوات مكة (العاصي بن وائل) اشترى سلعة من أحدهم ، وكان قادماً من خارج مكة . فامتنع ذاك عن إيفاء هذا حقه . وهنا ، تأخذ المسألة مجراها الاجتماعي (القبلي - الطائفي) والسياسي : فالمعتدى عليه يطلب الحماية من بني عبد الدار ومخزوم وجمح وسهم وعدي بن كعب ، ولكن هؤلاء يرفضون ذلك ؛ بل هم ، أيضا ، سفهواالمعتدى عليه . وفي أعقاب ذلك ، تتداعى الأطراف الأخرى للتشاور في الموقف (وكانوا مؤلفين من هاشم وزهرة وتيم بن مرة ، أي ممن كانوا أطرافاً في الحلف الآخر السابق ، حلف المطيبين) . فاجتمعوا في بيت ابن جدعان ، وخرجوا باتفاقهم حول تكوين الحلف الجديد[2] .

إن تقاطباً قبلياً - طبقياً نلاحظ وجوده في التركيب الخاص بجماعة الحلف وبخصومه : فعلى صعيد بني هاشم وبني عبد المطلب وآخرين (زهرة وتيم الخ . .) ، يلاحظ أن الاتجاهات العامة لتغيراتهم الاجتماعية والاقتصادية والسلطوية (السياسية) كانت قد تبلورت على نحو جعلهم - في عموم الموقف - من ذوي الثروة الأقل ، ومن ثم من المتحدرين مما اعتبرناه فئة متوسطة . أما بنو عبد الدار ، بتسلسلهم الأموي (نسبة إلى أمية بن عبد شمس) ، فكانوا مع حلفائهم - أيضاً في عموم الموقف - من ذوي الثروة الأكثر ، ومن ثم من المتحدرين مما اعتبرناه فئة عليا . وقد يفصح عن هذه الوضعية التاريخية

---

١) السيرة النبوية لابن هشام - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٢٢-١٢٣ .

٢) المصدر السابق مع معطياته المذكورة (ضمن هامش على ص١٢٣) .

الاقتصادية ما يُنسب إلى محمد النبي من تأكيد على أهمية حلف الفضول . فبإسناد يعود إلى محمد وعبد الرحمن إبنيْ أبي بكر ، قال النبي محمد :

«لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفاً لو د عيت به في الإسلام لأجبت . تحالفوا أن تُرد الفضول على أهلها ، وألا يَعزّ ظالم مظلوما»[1] .

فإذا كان الأمر كذلك ، فإن حلف الفضول لم يعبر عن الوضعية الاجتماعية التاريخية عشية الحركة الإسلامية فحسب ؛ بل لعله كان ـ كذلك ـ واحداً من الإرهاصات بهذه الحركة نفسها وتعبيراً اجتماعياً اقتصادياً وسياسياً إجمالياً عنها . ولقد كان على الحلف المذكور أن يسقط في عجزه عن تحقيق أهدافه البعيدة ، وإن حقق بعض مظاهر الدعوة إلى الحفاظ على النواظم العامة للمجتمع المكي ، الأريستوقراطي التجاري . نضيف إلى ذلك أن هذا الحلف إذ استمر في مبادئه ـ ضمناً على الأقل ـ في الإسلام ، فإنه اكتسب ، شيئاً فشيئا ، صفة «العُرف الاجتماعي القانوني » ، متحولا ، على هذه الطريق ، إلى رصيد ثمين في يد محمد والحركة الإسلامية اللاحقة . وهذا سوف يعني أن إدارة المجتمع الإسلامي اللاحق لم تنطلق من المبادىء الجديدة الصريحة في اسلاميتها فحسب ، وإنما كانت هنالك عناصر أخرى إلى جانب ذلك . من هذه الأخيرة ، يبرز مثلا ، العرف وقوانين ونواظم مستنطبة أو مستمدة من الشعوب التي دخلت الإسلام ، أو من المجتمعات التي أخضعت إسلامياً وظلت محافظة على نظمها القانونية والأخلاقية والسياسية الاجتماعية وغيرها ، وكان عليها ، في الوقت نفسه ، أن تضبط مواقعها من البنية العربية الإسلامية الصاعدة بنيوياً ووظيفياً .

---

١) المصدر السابق مع معطياته المذكورة ـ ضمن هامش على الصفحة ١٢٢ .من هنا ، يغدو غير دقيق ما يعلنه طه حسين من أن الذين أسسوا «حلف الفضول» كانوا « من خيار هؤلاء السادة (القرشيين) وأقويائهم» . (انظر: طه حسين ـ مرآة الاسلام ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٢٢) . إذ لم يكن أولئك من «أقوياء» قريش اقتصادياً ومالياً ، وإن كانوا من «خيارهم» بالمعنى الاخلاقي وبمعنى الوجاهة الاجتماعية ، كما يفهمها طه حسين

لقد سارت الأمور في مكة ، كما كان عليها أن تسير ، وفق التركيب الاقتصادي الآخذ بالتبلور والتشامل : إن قانون العرض والطلب بالنسبة إلى الاستهلاك التجاري المحلي والخارجي ، واطراد ثراء الفئة العليا (والفئة الوسطى بحدود) من عائداتها التجارية ورأسمالها الربوي ، واطراد إفقار الفئة الدنيا والطبقة الرقيقية وما حولهما من مجموعات رثة طريدة ، إن ذلك ، مجتمعا ، ظل آخذاً مداه بوتائر متقدمة ، ومجسَّداً بشبكة واسعة من العلاقات التجارية ، وغيرها ، مع كثير من البلدان المجاورة والبعيدة . وقد ذكر الواقدي الخبر التالي ، الذي يوحي بوجود مثل تلك العلاقات :

«إن عمارة بن الوليد المخزومي وعمرو بن العاص وكانا كلاهما تاجرين خرجا إلى النجاشي وكانت أرض الحبشة لقريش متجراً ووجها »[١] .

بل إن هذه الوضعية استمرت ، على نحو متميز ، حتى مرحلة متأخرة نسبياً بعد «صدْع النبي» برسالته . فالطبري يخبرنا

«أن أبا سفيان بن حرب أقبل من الشأم في قريب من سبعين راكباً من قبائل قريش كلها ، كانوا تجاراً بالشأم ، فأقبلوا جميعاً معهم أموالهم وتجارتهم ، فذكروا لرسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ وقد كانت الحرب بينهم قبل ذلك»[٢] .

إن سقوط حلف الفضول كان قد عنى سقوط الوجه الآخر من المشروع التغييري في المجتمع الحجازي عموما ، ومن ضمنه المكي تخصيصاً . أما الوجه الأول فقد تمثل بما كان قائماً على أرض الواقع المكي وبآفاقه المستقبلية . وقد كمن أحد أسباب ذلك السقوط في البنية الاجتماعية الاقتصادية والسياسية ، وكذلك الأخلاقية ، للرجال الذين قاموا عليه ، من نمط عبد الله بن جدعان السابق الذكر والمعروف بممارسة النخاسة وامتلاك ثروة كبيرة . وقد ندقق أكثر ، حيث نرى أن

---

١) الاغاني لأبي الفرج الاصفهاني ، المجلد الرابع ، الجزء الثامن ، عن طبعة بولاق الأصلية ، دار الفكر للجميع ببيروت ١٩٧٠ ، ص٥٢ .

٢) تاريخ الطبري ـ الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٤٢١ .

الأفق الاستراتيجي لحلف الفضول ، الذي (أي الأفق) ظل في حالات كثيرة مغلفاً بمظاهر ونزاعات قبلية فردية أو جماعية ، كان قد تمثل - إجمالا وعموماً - في تحقيق مجتمع تجاري مالي مصرفي ، يؤمن حداً ضرورياً من «التوازن القبلي - الاجتماعي» ، وتنتفي فيه مظاهر الاستغلال الاقتصادي الشنيع والحاد ، كما تتعدل فيه اتجاهات التهميش والإضطهاد الاجتماعيان والسياسيان والتغريب السيكولوجي الفردي . ومع الإشارة إلى أن المعيارية الاقتصادية لدى أصحاب ذلك الحلف اختلطت بمعيارية دينية أو إنسانية أخلاقية ، فإنها كانت تضع في اعتبارها **أمثال المظاهر التالية** من الإستغلال والتهميش والاضطهاد والتغريب المذكور : ارتفاع فظيع لنسب الإقراض المالي الربوي (لامانس يقدر أن هذه النسبة كانت تتراوح مابين ٤٠٪ و ١٠٠٪[1]) ، في حين يرى بيتروشيفسكي أنها كانت تتراوح مابين ٥٠٪ و ١٠٠٪ - دينار بدينار)[2] ؛ ظهور «النخاسة» على نحو ملحوظ ، قاد إلى نتائج اقتصادية واجتماعية وأخلاقية ذات طابع مثير للتساؤل ، وربما للإستنكار والإحتجاج الأخلاقي الانساني ، مُشاراً - في سياق ذلك - إلى أن الظاهرة المذكورة وجدت رواجاً كبيراً في مكة وفي غيرها من مناطق الحجاز ، حيث وجد من النخاسين من برز اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً . ههنا ، يمكن أن يُذكر بنو تيم كمثال على هؤلاء . وكان عبد الله بن جدعان قد شغل حيزاً مرموقاً في هذا الحقل ، وهو مَنْ هو في تاريخ تأسيس حلف الفضول ومنحه دوراً فاعلا[3] ؛ بروز ظاهرة استرقاق الديْن واستفحالها ، تلك الظاهرة التي كان

---

١) انظر: بندلي جوزي - من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٥ . ولقد أتى القرآن على ظاهرة الربا (في مكة خاصة) ، حيث يخبرنا عن أن نسبة الفائدة كانت تبلغ «أضعافاً مضاعفة»: مائة بالمائة فصاعداً ، فهو يعلن بلهجة التقريع: يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة . (القرآن - سورة آل عمران /١٣٠) .

٢) انظر: أي .ب . بيتروشيفسكي: تكوين الدولة العربية الاسلامية - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٠ .

٣) ان عبد الله بن جدعان هذا ، الذي وصل الثراء به إلى درجة أن سماه البعض بـ«حاسي الذهب» ، كان يملك جواري يشغلهن في الدعارة . وينقل لنا ابن قتيبة الدينوري ان الرجل =

بمقتضاها على المدين العاجز عن إيفاء دينه أن يرغم ابنته أو زوجته على العمل في البغاء ، قصد توفير المبلغ المطلوب للدائن[1] ، أو أن يدخل هو نفسه في دائرة الإسترقاق ، إذا أخفق في الهرب هائماً على وجهه باتجاه الصحراء العاتية ولكنْ الرحْبة ، مسهماً - بذلك وعلى نحو مطرد - في تعاظم واتساع جمهور المطاردين المشردين وقاطعي الطرق والصعاليك المعدمين[2] ، مما خلق جسوراً طويلة عريضة

المذكور كان يتصرف بالأطفال الذين يلدون نتيجة علاقة السفاح تلك ، فيبيع منهم أو يهب أو يستبقي من يشاء؛ مكوناً - على هذه الطريق وغيرها - ثروة متصاعدة . (انظر: ابن قتيبة الدينوري - المعارف ، تحقيق ثروة عكاشة ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الثانية ١٩٦٩ ، ص٥٧٦ . وجاء في «مروج الذهب ومعادن الجوهر للمسعودي تأليف محيي الدين عبد الحميد ، دار المعرفة ببيروت ١٩٨٢ ، الجزء الثاني ، ص٢٩٣» أن ابن جدعان المذكور كان أثناء حرب الفجار «على قريش . . وكان نخاساً في الجاهلية بياعاً للجواري» .

١) أشار القرآن إلى ذلك بصيغة النهي (سورة النور/٣٣): «ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً» .

٢) انظر: بندلي جوزي - من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٧ . وجدير بالاشارة أن التنوع السكاني الإتني والعقيدي أسهم في إبراز الاستغلال الجنسي . فلقد كان من شأن مطالبة اليهود العرب أو المتعربين الأثرياء الحجازيين مَدينيهم أن يرهنوا نساءهم عندهم لقاء المال الذي يقرضونهم إياه ، أن أثارت مشاعر الحقد والكراهية ضدهم ليس بوضعهم يهوداً بالدرجة الأولى ، بل من حيث هم أثرياء مستغلون . وهذا ما أسهم في ترجيح البعد الاجتماعي على البعد الديني عشية الحركة الاسلامية ، مُظهراً الا ثرياء المرابين من العرب مماثلين - في ذلك - لأولئك اليهود . ومن البين أن مثل هذا الأمر عمل على إضعاف العلاقة القبلية النسبية لصالح العلاقة الاجتماعية والاقتصادية . ومن النموذجي الدال أن نتمعن في نمط السلوك الاقتصادي الربوي - ببعض نتائجه الاجتماعية - لعبد الله بن أبي . فلقد أسر هذا في غزوة بدر رجلاً قرشياً . وكان لابن أبي هذا جارية أخذ القرشي يراودها عن نفسها ، لكنها رفضت محاولته ، مما جعل ابن أبي يضربها لإكراهها على قبول ذلك .أما هدف ابن أبي من هذا فكان أن تحمل الجارية من القرشي ، بحيث يتيح له ذلك أن يطلب فداء طفله . (انظر: تفسير الطبري - تحقيق محمود محمد شاكر ، دار المعارف بمصر ١٣٧٤ هـ ، الجزء الثامن عشر ، ص١٠٣ ؛ وانظر ، كذلك ، حول السلوك الاقتصادي الربوي لكعب بن الاشرف في الحجاز: محمد رضا - محمد رسول الله ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٨٦ ، ٢٠٤) .

بينهم وبين جموع الأرقاء والفقراء الأحرار ضمن الفئات الوسطى (ضف إلى ذلك ظاهرة البطالة التي كان لها حضور ملحوظ في مكة بسبب من أن التجارة المكية على اتساعها لم تكن تتطلب أيدي عاملة إلا بحدود دورة الرأسمال التجاري غير المنتج[1]) ؛ بروز عملية تصدع العلاقات القبلية (بين بطون وأفخاذ وأحياء وفصائل الخ . . .) ، وتعاظم حضور علاقات الربح المالي الربوي والتجاري ، أي تضعضع العلاقات القبلية الجمعية أمام علاقات فردية تقوم على الربح ذاك (التجاري والمالي الربوي) بالدرجة الأولى ، ومن ثم تضخم ظاهرة الجشع والقسوة والاضطراب العائلي والاغتراب والأنانية الفردية ؛ عدم مجابهة الظاهرة الوحشية المأساوية المعروفة بـ«وأد البنات» بسبب إملاق أو عار[2] ، مقترنة بخطين متوازين ومتداخلين ومتصاعدين طردا ، وهما تراكم الثورة وتركّزها في وسط الفئة العليا من طبقة التجار والمرابين في مكة خصوصاً من طرف ، واتساع دائرة البؤس الاجتماعي والصحي والفقر الاقتصادي في نطاق الفئة الدنيا من هذه الطبقة والمفقرين في نطاق فئتها المتوسطة إضافة إلى تعاظم عملية التجويع والإذلال في حقل طبقة الأرقاء ومن حولها من طرف آخر[3] . ومن الهام والطريف أن نقرأ ـ على سبيل المثال ـ ما قاله بشر بن المغيرة وهو يصف هذا التقاطب القبلي ـ الطبقي الجديد ، ويهاجمه من مواقع قبلية ، تعمق اتجاه السيطرة والهيمنة السياسية في أيدي «عشرة

---

١) انظر مع المقارنة: أحمد عباس صالح ـ اليمين واليسار في الاسلام ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٦-٢٧ .

٢) ظلت هذه الظاهرة تثير سخط المتنورين والإنسانيين في المجتمع العربي الجزيري ، والمكي من ضمنه (نقد زيد بن عمرو بن نفيل لها ثم نهي القرآن عنها مثلاً) ، حتى لو كانت محصورة في المناطق القبلية الصحراوية وفي ظاهر المدن ، كما يرى طه حسين . (انظر: طه حسين ـ مرآة الاسلام ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٦) .

٣) كان الناس ـ في الجاهلية ـ يأكلون التمر والشعير ، وفي حالات كثيرة كانوا يفتقدون هاتين المادتين . (انظر مع المقارنة: لباب النقول في أسباب النزول ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٨٥) . أما الأوضاع البيئية والصحية في حينه فتفصح عن بعض معالمها من خلال ما يخبرنا عنه السيوطي / المصدر السباق نفسه ،ص٣١-٣٢) من انتشار الهوام والقمل والاوساخ .

رهْط من عشْرة أبطُن» . وهؤلاء هم ، حسب ابن عبد ربه :

«هاشم وأمية ونوفل وعبد الدار وأسد وتيم ومخزوم وعديّ وجُمح وسَهْم . فكان من هاشم : العباس بن عبد المطلب يسقي الحجيج في الجاهلية وبقي له ذلك في الإسلام ؛ ومن بني أمية : أبو سفيان بن حرب ، كانت عنده العقاب رايةُ الحرب . . ؛ ومن بني نوفل : الحارث بن عامر ، وكانت إليه الرِفادة . . ؛ ومن بني عبد الدار : عثمان بن طلحة ، كان إليه اللواء والسّدانة مع الحجابة ، ويقال : والندوة أيضاً في بني عبد الدار ؛ ومن بني أسد : يزيد بن زمعة بن الأسود ، وكان إليه المشورة . . ؛ ومن بني تميم : أبو بكر الصديق ، وكانت إليه في الجاهلية الأشناق ، وهي الدِيّات والمغرم . . ؛ ومن بني مخزوم خالد بن الوليد ، كانت إليه القُبة والأعنّة . . ؛ ومن بني عديّ : عمر بن الخطاب ، وكانت إليه السفارة في الجاهلية . . ؛ ومن بني جمح : صفوان بن أمية ، وكانت إليه الأيْسار ، وهي الأزلام ؛ ومن بني سهم : الحارث بن قيس ، وكانت إليه الحكومة والأموال المحجرة التي سموها لآلهتهم» .

ويتابع ابن عبد ربه ، مضيفاً أمراً ذا أهمية ودلالة كبريين على صعيد مانحن بصدده :

«فهذه مكارم قريش التي كانت في الجاهلية . . . يتوارثون ذلك كابراً عن كابر ، وجاء الإسلام فوصل ذلك لهم ، وكذلك كل شرف من شرف الجاهلية أدركه الإسلام وصله»[1] .

ولنا أن نضيف ماأورده ابن عبد ربه في صفحة لاحقة من أن هذه «البطون العشرة» هي ماقيل فيها

«قريش البطاح ، لأنهم سكنوا بطحاء مكة» ؛ مقابل من تبقى من القرشيين الذين سكنوا «حول مكة وما والاها (ولذلك فهم) قريش الظواهر»[2] .

---

١) العقد الفريد لابن عبد ربه - الجزء الثالث ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣١٣-٣١٥ .

٢) المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة -٣١٩ . في ضوء هذا التقسيم السكاني =

أما بشر بن المغيرة فقد عبر على النحو التالي عن التقاطب القبلي - الطبقي الآخذ مداه باطراد في إطار ذلك «النظام السياسي القبلي» ، الذي كان على رأسه أولئك الرجال «الأكابر» ومثَّل

«أقلية أريستوقراطية (تتولى) زمام الحكومة في مكة»[1] :

وكلهم قد نال شبعاً لبطنه   وشبع الفتى لؤم إذا جاع صاحبه[2]

إن هذا الاحتجاج ضد المتخمين ، يمنحه الأعشى صورة أخرى ، تتمثل في مقابلة المتخمين بالنساء تحديدا ، أي بمن اعتُبرن - مع الماء والواحات الخصبة - في مقدمة ما يُحمى ويدافع عنه . لقد انتُهك «العِرض» واستبيح ، إذ وُضع أمام الخيار بين **«العفة مع البؤس»** و **«النخاسة الجنسية مع التخمة»** :

تبيتون في المشتى ملاء بطونكم   وجاراتكم غرثى يبتن خمائصا

إن ذلك الخيار لم يفصح عنه الأعشى . ولكن التوغل فيما وراء خطابه الشعري ، هنا ، يجعلنا نلامس تخوم التماس مابين قيم قبلية تجعل من الفرد هماً من هموم القبيلة من طرف ، وقيم تجارية ربوية هي في طور تحويل كل شيء ، بما في ذلك الإنسان ، إلى سلعة تجارية أو رقم مصرفي . ولعل موقفاً مفصحاً عن شيء من الوضوح ، في الوعي الاقتصادي ، يبرز في مثل ما تركه لنا ابن عتمة ، حيث قال مخاطباً شيخ القبيلة ، الذي راح يوغل في الاستئثار بالامتيازات الاقتصادية :

لك المرباع منها والصفايا   وحكمك والنشيطة والفضول[3]

= الجغرافي وضمن حدوده ، يمكننا أن نصل - بترجيح كبير- إلى **البنية الفئوية** للقبيلة القرشية ، الآخذة في عملية التحول الطبقي: الفئة العليا والأخرى المتوسطة عاشتا في بطحاء - قلب - مكة ، في حين عاشت الفئة الدنيا منهم في ضواحيها .

١) ول ديورانت: قصة الحضارة ، الجزء الثاني من المجلد الرابع ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٩ .

٢) ابن قتيبة الدينوري: عيون الانباء - دار الكتب المصرية ، القاهرة ١٤٤٣ هـ ، الجزء الثالث ، ص٩٠ .

٣) ابن منظور: لسان العرب - دار صادر ، بيروت ١٣٧٤ هـ ، الجزء الحادي عشر ، ص٥٢٦ .

وجدير بالتبصر ما نواجهه في بعض الأوساط القبلية من «كرم فاحش» قُدم إلينا على أنه واحدة من السمات الإيجابية البارزة لأعضاء القبيلة . بيد أن تفحصاً لهذه الظاهرة من شأنه أن يظهر بعض مصادرها ، ماثلاً في تراكم الثروة بأيدي طغمة من سادة القبائل وأعوانهم . ولعل ظاهرة الكرم لدى «حاتم الطائي» تمثل أحد أوجه هذا الموقف[1] . والطريف الدال معرفيا ، في ذلك ، أن الطائي هذا نفسه كان يدرك أن «كرمه» شأن ضروري من شؤون المحافظة على السيادة الأرستوقراطية ، بحيث إنه رفض «نصيحة» البعض في أن يقتصد في «كرمه الحاتمي» الفاحش ؛ مشيراً إلى أن هذا «الاقتصاد» يضعف من موقفه الأريستوقراطي ، ومن «شعبيته» في أوساط الفقراء والمفقرين من قبيلته والقبائل الأخرى :

يقولون لي أهلكْتَ مالَك فاقتصدْ وما كنتُ لولا مايقولون سيدا[2]

إن مثل هذا القول يفضي إلى الإشارة إلى أن نمط حياة أولئك ، الذين يمثلهم الطائي وأمثاله ، لا بد أن يستجيبوا ، في حياتهم الاجتماعية ، لاحتياجات البذخ والعطاء والدعة ، بحيث يبدو ذلك كله بمثابة استجابة لواجبات الضيافة والكرم و «صيانة السمعة» . وقد قدم لنا ذلك نمطاً سوسيو ثقافياً في حياة الناس الجزيريين ، يقوم على النظر إلى «الغني والغنى» بمثابتهما الدرجة العليا في المجتمع ، التي **لا تضارعها درجة النسب والقرابة القبلية** . وهذا ما أوضحه عروة بن الورد ، الشاعر الصعلوكي ، بصيغة تنضح بالمرارة والسخرية المضمرة :

ذريني للغنى أسعى فإني رأيت الناس شرهم الفقير
وأهونهم وأحقرهم لديهم وإن أمسى له نسب وخير

---

1) «وقال عمر بن الخطاب: من أجود العرب؟ قالوا: حاتم طيء» . (العقد الفريد لابن عبد ربه - الجزء الثالث ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣٣٤) .

2) ديوان حاتم الطائي: تحقيق وشرح كرم البستاني ، مكتبة صادر بيروت ، ص٥٨ .

ويقصى في الندى وتزدريه حليلته وينهره الصغير[1]



ولقد أثار حلف الفضول في مكة - وفي الحجاز عموماً - حالة نوعية من الإحتجاج الصامت والصريح على الطغيان الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والإنساني المتزايد ليس باتجاه تدمير أسسه الإقتصادية واجتثاثها ، من حيث هي ، أو التشكيك في مشروعيتها ، وإنما للحدّ منه وتحويله إلى وضعية من التوازن و«التكافل» الاجتماعي[2] . ولعله من المرجح كثيراً أن **الحلف المذكور قدم أنموذجاً واقعياً محتملاً** لمحمد في حركته اللاحقة . وقد أعلن محمد نفسه موقفه منه - وهو الذي شهده قبل سنوات وشارك فيه - فقال في حديثه الشهير حوله (وكنا اثبتناه في موضع سابق وفي سياق آخر) ، بأنه **الآن** ، **وهو «النبي المنتصر»** ، لو يُدعى إليه ثانية ، لأجابه وعمل على تدعيمه[3] .

ويلاحظ أن أهمية الحلف المذكور في مكة القرشية ، في حينه ولاحقاً (أي مع ظهور الحركة الإسلامية) ، جعلت بعض الكتاب والباحثين يرون في هذه الأخيرة وكأنها محاولة لإحياء نزاع قديم على السلطة الاقتصادية والسياسية بين

١) ديوان عروة بن الورد - تحقيق عبد المعين الملوحي ، دمشق ١٩٦٦ ، ص٩١ .

٢) في الخطبة ، التي ألقاها جعفر بن أبي طاب أمام ملك الحبشة (النجاشي) ، يمكن أن تتبين إشارات على المظاهر والصفات التي أتينا على ذكرها . فقد جاء فيها: «كنا قوماً أهل جاهلية ، نعبد الأصنام ، ونأكل الميتة ، ونأتي الفواحش ، ونقطع الأرحام ، ونسيء الجوار ويأكل القوي منا الضعيف ، فكنا على ذلك ، حتى بعث الله إلينا رسولاً منا . . فدعانا إلى الله . وأمرنا بصدق الحديث وأداء الأمانة ، وصلة الرحم ، وصلة الجوار . . ونهانا عن . . قول الزور ، وأكل مال اليتيم» . (السيرة النبوية لابن هشام - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٩٠) .

٣) المصدر السابق مع معطياته المذكورة - ص١٢٤ .

الهاشميين والأمويين ، كانت فيها الغلبة لهؤلاء على أولئك[1] . ويبدو ان الحلف المعني ترك آثاراً عميقة حتى في أوساط «الهاشميين» المتأخرين ، وكوّن لحظة فاعلة ومستديمة في بنيتهم السياسية ، وفي وعيهم التاريخي الايديولوجي ، خصوصاً حين ظهرت الكرة ، ثانية ، بانتصار الأمويين (معاوية) عليهم (علي) . إذ بالرغم من إخفاق الحلف المذكور إبان قيامة ، فإنه من المرجح أنه مثّل ، بالنسبة إلى معظم الحجازيين ، قيمة مثالية جديدة من قيم «الإنسانية» و «الشهامة» و «العدالة» الخ . . . ، وكان ـ من ثم ـ مكسباً تاريخياً للقوى الاجتماعية المهمّشة من فئات وسطى وطبقة رقيقية وصعاليك ومشردين . فالحسين بن علي بن أبي طالب لم يتلكأ عن تهديد ممثّل معاوية بن أبي سفيان في المدينة (يثرب) ـ وهو الوليد بن عتبة بن أبي سفيان ـ بالدعوة إلى إحياء حلف الفضول المضاد للأمويين ، لكي يسترد مالاً سلبه إياه . فكأن الحسين ، بذلك ، كان يدرك المدى العميق لاحترام هذا الحلف من قبل الجمهور الواسع من العرب والمسلمين[2] .

وإذا ما وضعنا في اعتبارنا عناصر أخرى رئيسة من الوضعية التي حرّضت على التفكير بـ«مخلص» في الجزيرة العربية عامة (مثل الإقتتال القبلي المدمّر

---

١) انظر ، مثلاً: احمد عباس صالح ـ اليمين واليسار في الاسلام ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣١ .

٢) ينقل لنا ابن اسحاق حادثة جرت بين الحسين بن علي والوليد بن عتبة ، تظهر ما أردنا ترجيحه بالنسبة إلى حلف الفضول: «كان بين الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهما ، وبين الوليد بن عتبة بن أبي سفيان ـ والوليد يومئذ أمير على المدينة ، أمرّه عليها عمه معاوية بن أبي سفيان ـ منازعة في مال كان بينهما بذي المروة ، فكان الوليد تحامل على الحسين في حقه ـ لسلطانه ـ فقال له الحسين: أحلف بالله لتنصفني من حقي ، أو لآخذن سيفي ، ثم لأقومن في مسجد رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ ثم لأدعون بحلف الفضول . قال: فقال عبد الله بن الزبير . . .: وأنا أحلف بالله لئن دعا به لآخذن سيفي ، ثم لأقومن معه ، حتى ينصف من حقه أو نموت جميعاً . قال: فبلغت المِسوَر بن مخرمة بن نوفل الزهري فقال مثل ذلك . . . فلما بلغ ذلك الوليد بن عتبة أنصف الحسين من حقه حتى رضي» . (السيرة النبوية لابن هشام ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، الجزء الأول ، ص١٢٤) .

خصوصاً في يثرب أثناء حياة محمد بين الأوس والخزرج وحولهما طائفة من اليهود المحرّضين[1] ، والانتشار الواسع للنشاط التبشيري من قبل اليهود والمسيحيين والنصارى والذي تركزت فكرته الرئيسة في انتظار «المخلص» الرباني والتهيئة لمجيئه في الجزيرة العربية) ، فإننا ـ والحال على ماهو في مفترق الطرق هذا ـ سنرى أنه من المفيد المحفّز أن نعود إلى فكرة ، كنا أتينا عليها سابقاً في معرض الإستشهاد بـ«مونتغمري وات» ، وهي أن النزاع بين محمد وخصومه من القرشيين لم يكن نزاعاً بين «جديد» يمثله محمد و «قديم» يمثله هؤلاء ، بقدر ماكان معركة بين طريقين اثنين للتغيير . فهنا ، نتساءل فيما إذا كان «طريق محمد التغييري» وجهاً من أوجه العملية التغييرية ، التي طرحت نفسها على الحجازيين عموماً والمكيين منهم على نحو خاص ، في سياق تحول المفاصل العالمية للتجارة ، في حينه ، من اليمن إلى مكة ، وأحداث أخرى مرافقة! بل ربما نطرح التساؤل ذاته بصيغة أخرى أقرب إلى التخصيص : هل لنا أن نتحدث عن مشروع تغييري واحد في الجزيرة العربية وليس عن مشروعين (وربما عن أكثر من ذلك) ، بحيث إن الحركة الإسلامية لم تكن إلا لحظة متممة من المشروع التغييري الذي بدأ بإنجازه المكيون القرشيون قبل محمد ، وبحيث إن الحركة

---

١) من الهام أن نشير ، هنا ، إلى أحداث عام ٦٢٠ في يثرب ، حيث اندلعت فيها اضطرابات وفوضى ومخاوف بسبب الاقتتال والتخاصمات ، التي كانت تنشأ بين أركانها القبلية . وكان ذلك ، كما هو ملاحظ ، **قبل عامين من دخول محمد إليها بدعوة** من جموع المتضررين فيها . ولعل ذلك كان من العوامل القريبة المباشرة لتبلور «طريق الخلاص» على يدي «الرسول الكريم» وبـ «إرادة من القادر ـ الله» .

انظر في ذلك ، مع المقارنة:

G. Konzelmann - Die islamische Herausforderung, Möwig Sachbach Haimburg 1980, S. 117:

وكذلك:(عفيف عبد الرحمن ـ أيام العرب في الجاهلية ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٥١-٥٢) حول دور اليهود في الصراع بين الأوس والخزرج ، والاسلام الذي أتى وأخمد النار .

المذكورة ، وإن بدت لفترة ما مناوئة لذلك المشروع ، فإنها خضعت له ، في نهاية المطاف ، بمثابته المشروع الاستراتيجي الكبير ، الذي لفّ الجميع في ثناياه؟ وإذا كان لنا أن نطرح ذلك التساؤل ، فإنه يبدو أن ما يراه أرنولد توينبي ، على هذا الصعيد وكما ينقله عباس محمود العقاد ، يحتاج بعض التدقيق . فهو يعتقد

«أن قداسة محمد . . . لم تعصمه أن ينساق ـ من حيث لا يدري ـ إلى تحقيق مطامع الزعاء الأمويين ، لأنهم كانوا أعرق وأعرف بتدبير وسائل السياسة والملك من بيت النبي الذي تخصص من قبل عصر الدعوة لشؤون العبادة ولم يستعد للملك كما استعد له بيت أبي سفيان»[1] .

إن تدقيقاً في هذا الرأي وتعميقاً له ـ من موقع المظان التاريخية الممكنة وفي ضوء قراءة تفكيكية دلالية ـ قد يقودان إلى أن النبي كان يعي حدود حركته ، ويعي قدرة الآخرين ، وأنه ـ إلى ذلك ـ كان يدرك ضرورة استيعابهم . ولكنْ في الوقت الذي حقق فيه حدساً على صعيد الفهم **الاقتصادي** للمسألة الاقتصادية الطبقية ، فإنه ربما كان يعتقد أن الديني الايديولوجي يمكن أن يكون بديلاً عن الاقتصادي والاجتماعي ، بحيث يمكن الجمع ، مثلا ، بين بلال الحبشي وأبي سفيان في حركة دينية واحدة ، بما يترتب عليها من نتائج وآفاق اجتماعية اقتصادية وسياسية . إذ إن المعيار الحاسم ، هنا ، هو «النطق بالشهادتين» . ومع ذلك ، يبدو أنه لا بد من الإضافة بأن ذلك التقدير كان من ضرورات الموقف التاريخي المشخص ، وليس عبئاً عليه[2] .

---

1) انظر: عباس محمود العقاد ـ ما يقال عن الاسلام ، كتاب الهلال ، عدد ١٨٩ ، ديسمبر ١٩٦٦ ، القاهرة ، ص١٦٥ . وتشخيصاً لرأي توينبي هذا ، نسوق ما «قيل لعلي بن أبي طالب: أخبرنا عنكم وعن بني أمية؛ فقال: بنو أمية أنكر وأمكر وأفجر ، ونحن أصبح وأنصح وأسمح» . (العقد الفريد لابن عبد ربه ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣١٥)؛ وكذلك: هم «أطلبها للأمر الذي لا ينال فينا لونه» . (الصفحة نفسها) .

2) عباس محمود العقاد ، الذي يورد ذلك النص كشاهد ، في كتيبه المذكور بالإحالة السابقة ، يرفض الموقف التحليلي النقدي الذي ورد فيه على لسان أرنولد توييني ، ليس لأنه (أي الموقف) قابل للأخذ والرد بصورة بحثية نقدية ، وإنما لأن «الفهم النقدي» هنا ، =

ب ـ مات هاشم بن عبد مناف بعد أن أنجز مهمات كبرى على طريق تدعيم البنية الاقتصادية التجارية الجديدة في مكة أولا ، وبعد أن حقق بعض المكتسبات السياسية ، وبدرجة أقل ، الاقتصادية للفئة الوسطى والفئة الدنيا. من طبقة التجار (وقد كان هو نفسه ينتمي إليها بفئتها الوسطى وببعض الخيوط التي تصلها بالفئة العليا) . فلقد كان موسرا ، ولكن متضامناً مع جمهور الفئتين الوسطى والدنيا ، إنطلاقاً من اعتبارات قبلية . أما موقعه السلطوي (تولّيه الرفادة والسقاية) فقد منحه إمكانية الفعل باتجاه ذلك التضامن .

ويستلم الموقع السلطوي نفسه بعده أخوه المطّلب ، فيتابع خطه السياسي والاقتصادي التجاري ضمن التصور العمومي ، الذي جرى صوغه في حدود الفئة الوسطة وما دونها ، بالاعتبار التاريخي الاجتماعي . وهنا ، أيضاً في مستوى المطّلب ، نلاحظ الوجه الأخلاقي «النبيل» المتحدر من تقاليد الفروسية القبلية ، القائمة على الكرم والسماحة والإنسانية والتضامن مع «المُعسرين» عموماً أولا ، ومن انتماء المطّلب للفئة المتوسطة الغنية دون بذخ ثانياً . وهذا يجعلنا ندرك دلالة ما نقله إلينا ابن إسحاق ، في معرض حديثه عن المطّلب من أن قريشا «كانت . . إنما تسميه : الفيض ؛ لسماحته وفضله»[1] .

وجدير بالإشارة أن المطلب مات بـ«رمْدان» في اليمن ، في حين كان أخوه الهاشم قد مات في غزة من الشام . إن هذين الحدثين الفرديين إذا وضعا في سياقيهما من المرحلة التاريخية التي نحن بصددها ، فإنهما يوجهان النظر إلى

= غير وراد أساساً . حينئذ ، يظهر موقف توييني ذاك من حيث هو موقف المستشرق والمفكر الغربي ، الذي وإن كان «أسلم المفكرين الغربيين نية عند الكلام عن الاسلام» ، إلا أنه موقف من يضع «السيرة النبوية» فوق النقد التاريخي .ذلك لأن «النبوة المحمدية صفة إلهية تولي صاحبها من القداسة ما يوحيه الإيمان وتوحيه طاعة الإله» . (عباس محمود العقاد: المرجع السابق مع معطياته ذاتها ص١٦٨ ؛ وكذلك ص١٦٥-١٦٨) . وحيث يكون الأمر كذلك ، يغدو البحث في السيرة المعنية أمراً نافلاً ، ناهيك عن أنه ـ حسب البعض ـ يمكن أن تدخل في حقل المحظورات .

١) السيرة النبوية لابن هشام ـ المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٢٦ .

دلالتين اثنتين ، واحدة اقتصادية ، وأخرى ثقافية . فالأفق **التجاري** الطامح إلى الكونية ـ بمقياس العصر في حينه ـ الذي حقق القرشيون ، ومن ضمنهم بنو هاشم (الأصول القريبة لمحمد) ، كان يسهم في إنجاز مهمة معقدة أمام أولئك (القرشيين) وهؤلاء (بني هاشم خصوصا) وهذا (محمد بصورة أكثر تخصيصا) . اما هذه المهمة فقد تمثلت في إرساء الأسس الموضوعية لحركة التغيير الجديدة ، بوجهيها أو احتماليها الكبيرين ، القرشي المكي الأموي (نسبة إلى أبي سفيان بن حرب بن أمية) ، والقرشي الهاشمي المحمدي .

إن «المجال الحيوي» للتجارة القرشية كان لا بد من توسيع دائرته ، بحيث تشتمل هذه الأخيرة على المجال «الكوني ـ العالمي» ، مُصدِّعةً ـ بذلك ـ ضيق الأفق التجاري السابق (حينَ لم تكن مكة أكثر من محطة تجارية) . وقد كان من شأن ذلك أن أدى للإنتقال من مستوى الإكتفاء بتلبية الحاجات الاستهلاكية المعاشية المباشرة ، إلى مستوى التراكم التجاري والرِّبوي النقدي . وليس من نافل القول بأن تصاعد الحركة التجارية في الحجاز عموماً (وهي حركة تقتضي تراجع أعمال الغزو القبلي إلى وراء وخلق أوضاع سلمية مستقرة بقدر معين) ، أوقف مصادر الحياة لكثير من الفئات القبلية ، التي لم تتح لها إمكانية الإنخراط في تلك الحركة ؛ مما جعل من مطامح «المجال الحيوي» واحتمالاته أمراً قابلاً ـ في أحوال معينة ـ لأن يكون مطروحاً على بساط البحث ، خصوصاً حين كانت تحدث احتكاكات بين بيزنطة أو فارس من طرف ، وقوافل التجار العرب من طرف آخر (ولنتذكرْ ، مثلا ، معركة ذي قار الهامة على ضآله حجمها) . وقد يكون واضحاً أن من شأن ذلك إثارة الشك فيما إذا كانت مثل تلك المطامح والاحتمالات قد نشأت ، بداية ، مع الفتوحات الإسلامية لاحقا ، وليس قبل ذلك[1] .

أما الدلالة الثانية (الثقافية) فتتمثل في أن الفعالية الدينية المكية لم تعد محتملة الاستمرار على طريق معبدة ، إلا بإعادة النظر في القيم الدينية والسياسية

---

١) يمثل هذا الرأي الأخير رهط من الباحثين والمؤرخين ، ومنهم عبدالعزيز الدوري (انظر كتابه: مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٥) .

والأخلاقية والجمالية السائدة ؛ مما عنى تأكيداً على الإقتران الوظيفي بين تلك الفعالية الدينية والحقول الأخرى المعْنية ، بحيث كانت (أي الفعالية المذكورة) تظهر بمثابتها حالة سوسيودينية . فمكة لم تعد قرية تقوم بدور محطة استراحة بدائية للتجار ، ولم تعد تمثل بقعة جغرافية تقبع أهميتها وراء كونها تلك المحطة وكونها حقل تجمع ديني ، ضمن حقول دينية متعددة ، في الجزيرة العربية ؛ ولكنها تجاوزت هذا وذاك باتجاه التحول إلى مركز تجاري وديني (ايديولوجي) ، ينزع إلى الكونية . وقد ولّد ذلك حالة جديدة من التساؤل حول بدائل جديدة ، تستجيب لوضعية الإنقسام السياسي والاجتماعي والايديولوجي ، في أوساط المكيين خصوصاً . فبرز الخلاف بين القبائل السائر باتجاه إعادة التبنّين ، في معظم الحقول . وقد استنبط محمد حسين هيكل ، ربما بكثير من الحق ، من حادثة اختلاف القبائل على حمل «الحجر الأسود» بعد إعادة بناء الكعبة ، أحد أوجه الأوضاع المستجدة هناك ، حالئذ . فهو يرى أن ذلك الاختلاف والإحتكام إلى أول من يدخل من باب الصفا ، يشيران إلى أن السلطة المكية لم تعد متماسكة ، أو أنها قد انحلت[1] . وقد أخذ ذلك يبرز هنا وهناك وبصيغ معقدة ، لم تتحول - إلا بصعوبة كبيرة وبمقاومة واسعة - إلى حالة عامة من الدعوة إلى تجاوز الأطر السياسية **المكرسة دينيا** والأطر الدينية **المكرسة سياسياً** . فهذه الأطر القروية القبلية في آفاقها واحتمالاتها ، والضيقة في إمكاناتها لتلبية احتياجات تطورات محتملة ، إضافة إلى سذاجتها جنباً إلى جنب مع أنانية القائمين عليها وجشعهم وعدم رؤيتهم المستقبلية الملفعة - في أحد أوجهها - بوثنية حسية بدائية غليظة ، إن ذلك كله أخذ يظهر وكأنه مكابرة عنيدة في وجه تقدم الأوضاع القائمة . ومن ثم ، فإن بعض إرهاصات باتجاه تجاوز ذلك ، كانت تعلن عن نفسها بحذر شديد ، مبشرةً بعملية انتقال معقدة ومديدة من ذهنية القرية القبلية البدوية إلى

---

١) انظر: محمد حسين هيكل - حياة محمد ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٢٧ . حول هذا الحادث وما نشأ من مشكلات في إطاره ، انظر: تاريخ الطبري - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٨٩-٢٩٠ .

ذهنيةٍ مدينةٍ سائرة باتجاه تراكم تجاري نقدي وترف معيشي وتمايز اقتصادي واجتماعي وايديولوجي (ديني) ، لدى أوساط القبيلة الواحدة . وبتعبير آخر قد يمسك بالمسألة في خصوصيتها ، يمكن القول بأن التطلع نحو إله واحد ، كان قد أخذ يدخل في تعارض **نوعي** جديد مع التعددية الإلهية الوثنية ، بعد أن كان يمثل ظاهره غير عمومية وغير فاعلة جمعياً : إن «الله» ، الذي كان ذا حضور دائم في الحياة الدينية المكية ، لم يكن - قبل محمد - أكثر من **واحد** من آلهة متعددة ، حتى في الأحوال التي ارتقى فيها إلى مستوى إله «رئيس» ، أي حين كان يبدو أنه تحول إلى قاسم مشترك بين الآلهة الأخرى جميعاً ودخل في نسيجها الكلي القداسي . لكنه ، الآن ، بدأ يأخذ خطين اثنين في تحوله ، هما السيادة الكلية أولاً (دون إلغاء آلهة ثانوية ستكتسب شخصيات ملائكية تستجيب لمقتضيات السيادة الإلهية الجديدة التي لا تحتمل وجود نِدّ سميّ لها) ، والمفارقة العُلوية ثانياً .

وعلى صعيد كلتا الدلالتين المذكورتين ، يمكن أن نتبين ظاهرتيْ «القلق والتنبه» ، إضافة للطموح إلى نمط من التوحيد السياسي والاقتصادي والديني للجزيرة العربية بقيادة الريادة التاريخية المجرّبة ، قيادة «مكة المقدسة»[1] ، التي من أركانها الكبرى بنو أمية «الماكرون الفاجرون والذين ينالون من المكاسب والامتيازات ما يعجز الآخرون عن نيله» ، كما رأينا فيما سبق .

لقد مات المطلب ، فكان لموته أثر في أوساط الفقراء والمفقرين من الفئة الدنيا ضمن طبقة التجار والماليين ، وما دونها من جموع الصعاليك والمشردين والرقيق . ففي «سيرة» ابن هشام ،نقرأ ما يلاحظ أنه ينطوي على مثل هذه الدلالة ، ويشير إليها ، تلك الدلالة التي تجعل منه ما نطلق عليه في عصرنا «شخصية شعبية» :

«فقال رجل من العرب يبكيه :

قد ظمىء الحجيج بعد المطلب　　　بعد الجفان والشراب المثَغب

---

١) انظر مع المقارنة: عبد العزيز الدوري - مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١١ ،١٣ .

ليت قريشاً بعده على نَصب»[١]

وإذ نودع المطلب ، فإننا نواجه بعده الشخصية التي ارتبطت بها أحداث كبرى وحاسمة في تاريخ مكة ، وربما كذلك في تاريخ الجزيرة العربية برمتها ؛ نعني بذلك **عبد المطلب** . لقد ابتدأ الرجل حياته «القرشية» ، كما تقدم ، بمعركة مع عمه نوفل ، الذي اغتصب منه ملكيته ؛ مما أدى إلى تحالف عبد المطلب مع رجال من خزاعة وآخرين ضد نوفل وحلفائه من قريش ؛ وكانت ثمرة ذلك «كتاباً كتبوه في الكعبة» .

إن من الملفت أن تكون بداية عبد المطلب السياسية والاقتصادية والدينية نزاعاً مع **أقربائه** من **أثرياء** قريش ، مخترقةً ـ بذلك ـ البنية القبلية القرابية بالامتيازات المادية والسياسية الجديدة . فهؤلاء ، ممثَّلين بنوفل ، لم يوجهوا سهام استغلالهم ضد «الآخرين» من مُفقري الفئة المتوسطة وفقراء الفئة الدنيا وضد الأرقاء وغيرهم فحسب ، بل اخترقوا ـ أيضاً ـ حدود القرابة المباشرة ، وأخضعوا لاضطهادهم ذاك «الأقربين» أنفسهم ؛ مما عمل على تقديم لحظة أخرى من لحظات التأكيد على عملية التسارع في تصدّع البنية القبلية ، **من حيث هي حجر الزاوية** في العلاقة الإقتصادية ما بين الآباء والأبناء والأعمام الخ . . .

إن ذلك الحدث ، الذي بدأ عبد المطلب حياته به ، سيكون واحداً من المداميك التي ستقوم عليها العلاقات السياسية السلطوية ما بين الهاشميين وبني أمية . لقد استلم عبد المطلب اثنتين من اقنية السلطة المكية ، هما «السقاية» و«الرِّفادة» . ولعل الأولى منهما ستكوّن له قوة اقتصادية هامة في مكة ، من شأنها أن تثير القوى المناوئة له من قريش ، وتكون ـ من ثم ـ مصدر نزاع بينه وبينهم . وإنه لمن عميق الدلالة ما نتبينه من جوانب ذات أهمية خاصة بالنسبة الى مسألتنا في أحد النصوص المبثوثة في «سيرة ابن هشام» ، وعلى لسان «النبي محمد» ، الحفيد الأمين لعبد المطلب . يقول محمد ، كما يخبر ابن اسحاق :

---

١) السيرة النبوية لإبن هشام ـ الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٢٧ .

«بينما عبد المطلب بن هشام نائم في الحِجْر ، إذ أُتي ؛ فأمر بحفر زمزم ، وهي دفن بين صنميْ قريش : إساف ونائلة ، عند منحر قريش . وكانت جرهم دفنتها حين ظعنوا من مكة ، وهي بئر اسماعيل بن ابراهيم - عليهما السلام - التي سقاه الله حين ظمىء وهو صغير ، فالتمست له أمه ماء فلم تجده ، فقامت إلى الصفا تدعو الله ، وتستغيثه لاسماعيل ، ثم أتت المروة ففعلت مثل ذلك . وبعث الله تعالى جبريل عليه السلام ، فهمز له بعقبه في الأرض ، فظهر الماء»[1] .

وفي موضع آخر ، يحيلنا ابن اسحاق إلى علي بن أبي طالب لمتابعة قصة «بئر زمزم» ، حيث يعلن عنه أنه قال :

«قال عبد المطلب إني لنائم في الحجر إذ أتاني آت فقال : احفر طيبة . قال : قلت : وما طيبة؟ قال : ثم ذهب عني . فلما كان الغد رجعت إلى مضجعي فنمت فيه ، فجاءني فقال : احفر بَرَّة . قال : فقلت : وما برة؟ قال : ثم ذهب عني ، فلما كان الغد رجعت الى مضجعي ، فنمت فيه ، فجاءني فقال : احفر المضنونة . قال : فقلت : وما المضنونة؟ قال : ثم ذهب عني . فلما كان الغد رجعت الى مضجعي ، فنمت فيه ، فجاءني فقال : احفر زمزم . قال : قلت : وما زمزم؟ قال لا تنزف أبداً ولا تذم تسقي الحجيج الاعظم ، وهي بين الفرث والدم ، عند نقرة الغراب الأعصم ، عند قرية النمل»[2] .

وتتابع «السيرة الهشامية» الحدث الكبير ، فتضع يدنا فيما سبق وفيما يلحق ، على النقاط التالية :

١) الشرف العظيم والمقدس ، شرف اكتشاف كان بئر زمزم وحفره وامتلاكه أو الإشراف عليه ، أمراً منوطاً بعبد المطلب ؛

---

١) المصدر السابق مع معطياته المذكورة - ص١٠١-١٠٢ .

٢) المصدر السابق مع معطياته المذكورة - ص١٣١-١٣٢ .

٢) يجد عبد المطلب المكان المحدد للحفر قائماً ما بين الوثنين الجنسيين إساف ونائلة ، كما يجد فيه قطعاً ثمينة مدفونة تعود إلى «جرهم» ؛

٣) يحسم هُبل أمر النزاع ، الذي ينشأ بين عبد المطلب وخصومه من قريش لصالحه (أي عبد المطلب) ؛

٤) تنشأ فكرة نذر ذبح أحد أولاد عبد المطلب في سياق النزاع بينه وبين قريش حول زمزم ، ويتضح بعد ذلك أن هذا الولد هو عبد الله ، أبو محمد نفسه .

ويعلق إبن اسحاق على الحدث ، المتعلق بزمزم ، قائلا :

«فعفت زمزم على المياه التي كانت قبلها يسقى عليها الحاج وانصرف الناس اليها لمكانها من المسجد الحرام ؛ ولفضلها على ما سواها من المياه ؛ ولأنها بئر اسماعيل بن ابراهيم عليهما السلام»[١] .

على ذلك النحو ، نغدو أمام حلقتين كبريين في حياة عبد المطلب ، الذي يجسد ـ بهذا الاعتبار ـ صفحة حاسمة في تاريخ مكة : الأولى منهما هي تلك التي جسدت مرحلة التأسيس ، في حين تمثلت ثانيتهما في مهمات التنظيم سطحاً وعمقاً . أما في الأولى فقد ظهر النزاع بين عبد المطلب وبين خصومه ، وانتهى بانتصاره ؛ لكنه في الثانية استطاع أن ينجز مهام اقتصادية واجتماعية وسياسية أولية ، كان من شأنها أن مكّنت له سلطته في مكة . ومن الملفت أن الخطوتين المذكورتين كلتيهما أنجزتا عبر هالة من **القداسة** ، التي استُمدت من **نسب** مقدس منطلق منه ومعتقد به ، هو الإنتماء لاسماعيل بن ابراهيم . ولعلنا نرى في هذا «النسب المقدس» نمطاً من أنماط التنسيب الطوطمي ، دون أن يعني ذلك إقراراً بأن «الطوطمية» كانت عقيدة ذات حضور بارز في الحياة الحجازية الدينية ، بالرغم مما يراه البعض من أن العرب ما قبل الاسلام عبدوا حيوانات

---

١) المصدر السابق بمعطياته المذكورة ذاتها. ص١٣٩ .

ونباتات ، مثل الاسد والكلب والنسر والنخيل[١] . وسنلاحظ أن ذلك النسب المقدس من السابق سيتمم بنسب مقدس من اللاحق ، حين يظهر محمد معلناً «نبوته»[٢] .

وإذا كان عبد المطلب قد حقق تينك الخطوتين ، الأولى في بداية حياته مع قريش (وكانت ذات طبيعة سياسية) ، والثانية في مرحلة متقدمة من حياته (وكانت ذات طبيعة اقتصادية اجتماعية) ، فإنه سيقوم في أواخر حياته بخطوة أخرى ثالثة ، تبرز بمثابة التتويج لنشاطه السياسي والايديولوجي الديني ، وهي قيادته «السلمية والحكيمة» للكفاح ضد التدخل الحبشي في مكة . وقد برز هذا التدخل في مرحلة دقيقة من تطور الحركة التجارية في مكة وفي اليمن ، هي مرحلة ازدهار هذه الحركة في مكة وتراجعها في اليمن . وكان ذلك في القرن السادس ، أو بدءاً من منتصفه تحديداً . فلقد أتى أبرهة على رأس الجيش الحبشي ، حاملاً هدفاً صريحاً معلناً لذلك ، هو أن يُزيل من وجهه وإلى الأبد «الكعبة المقدسة» ، التي شرعت تنافس - بكل قوة - كل ما عداها من البيوت الدينية في المناطق العربية الأخرى . وتجدر الإشارة إلى أن من بين تلك البيوت كان «القُلَّيس» بصنعاء . وقد كان هذا البيت كنيسة بناها أبرهة ، وقال عنها إبن اسحاق بأنه «لم يُر مثلها في زمانها بشيء من الأرض»[٣] أما أبرهة فقد حدد الهدف من بناء هذه الكنيسة في رسالة بعث بها إلى ملكه النجاشي ، حيث أعلن قائلا :

«لستُ بمنته (من بناء هذه الكنيسة) حتى أصرف إليها حج العرب»[٤] .

---

١) انظر ، مثلاً ، حسين قاسم العزيز في تعقيبه على البحث الذي ترجمه عن الروسية بعنوان: تكوين الدولة العربية الإسلامية لبيتروشيفسبكي - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٦ .

٢) انظر في ذلك ، مثلاً ، جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام - المعطيات المقدمة سابقاً ، الجزء الأول ، ص٥٢٠ - ٥٢٨ .

٣) السيرة النبوية لإبن هشام - الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣٧ .

٤) المصدر السابق مع معطياته المذكورة نفسها .

وقد كان موقف عبد المطلب من ذلك معروفاً . فمن موقع تقويمه ، الذي يبدو أنه كان دقيقا ، لإمكانات مقاومة قومه الضئيلة للهجوم الأبرهي ، إضافة إلى قلة ثقته بـ«الآلهة» الماكثة في «البيت المقدس ـ الكعبة» ، أطلق في وجه أبرهة «كلمة» تركت آثاراً قوية من التشجيع والتطمين في قلوب المكيين الجزعين على مدينتهم وكعبتهم ، كما أثارت في وجه أبرهة كثيراً من السخرية المُضمّنة بقوته ومن الثقة الذاتية بالمستقبل . فلقد قال عبد المطلب لأبرهة ، بعد أن سرق جنودُه إبلاً جاء يطلبها منه :

«إني أنا رب الإبل وإن للبيت رباً سيمنعه»[1] .

وكان على أبرهة أن يتراجع عن مكة خاسراً تحت وطأة «عدو مفاجىء» ، لم يكن يحسب له حسابا ، هو ظهور الحصبة والجدري في الجزيرة «عامَ الفيل» ، أي في عام ٥٧٠ . بيد أن هذا «العدو البيولوجي الطبيعي فُهم على أنه عقوبة «الآلهة» لأبرهة ، لمحاولته انتهاك حرمة «بيتهم المقدس» ومن يقوم عليه . وقد كان مثل هذا الفهم محتملاً وواردا ، وربما كان هو الوحيد المحتمل ، في شرطه التاريخي الإعتقادي . وبذلك ، نُظر إلى الأمر على أنه انتصار لعبد المطلب وأهله ، تمّ بإرادة تلك الآلهة المكدَّسة في «البيت الحرام» والتي اندرجت جميعها في إطار «الألوهية» ، بحيث كان من الممكن أن ينظر إلى كل واحد منها على أنه «الله» ، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً . وكان عبد المطلب قد أمر قريشاً بمغادرة مكة ، وبالخروج إلى ظواهرها . وبعد ذلك ، راح يدعو الله مع نفر من قريش ، ثم أخذ بحلْقة باب الكعبة ، وقال :

«لاهُـمَّ إن الـعـبـد يمـ ـنع رحله فامنعْ حلالك
لا يـغـلـبن صـلـيـبـهـم ومِحالهم غدواً محالك»[2]

ان سلطة عبد المطلب (ولد عام ٤٩٧) في مكة استمرت فترة طويلة (من عام ٥٢٠ إلى عام ٥٧٩) ، استطاع في أثنائها أن يدعم سيادة بني هاشم

---

١) المصدر السابق مع معطياته المذكورة. ص٤٤ .

٢) المصدر السابق مع معطياته المذكورة. ص٤٥ .

سياسيا ، وأن يحافظ على مستوى لائق من وضعهم الاقتصادي . ولكنه في هذا وذاك ظل - مع الفئتين الوسطى والدنيا اللتين يمثلهما عموماً وإجمالاً - دون القدرات والإمكانات الاقتصادية التجارية والمالية للفئة العليا ، الممثلة خصوصاً بني أمية ، برأسهم أبي سفيان . وقد يكون مرجحا ، إلى درجة كبيرة ، أن رموز الفئة العليا لم يكونوا - حتى ظهور الحركة الاسلامية المحمدية - ليولوا ذلك التناقض أو التباين بين قدرتهم الاقتصادية الحاسمة من طرف ، وانتقاص هيمنتهم السياسية والايديولوجية من طرف آخر ، أهمية ملحوظة . ذلك لأن مصالحهم الاقتصادية كانت في توسع مستمر ، بحيث إن وتائر أرباحهم من التجارة والربا وسواهما عاشت حالة من التصاعد ، لا تترك حيزاً للشك في تفوقهم على غيرهم من الفئتين الوسطى والدنيا ، ناهيك عما دونهما . ويضاف إلى ذلك عامل آخر يندرج في الحقل الثقافي السياسي ، وهو بروز نزعة ذرائعية قوية في وعيهم السياسي والديني ، تهمل البعد النظري الشمولي والاستراتيجي لصالح المكاسب الاقتصادية المالية المباشرة . وقد أسهم هذا وذاك في إنتاج حالة من النشوة والظفر بما تحقق من مكاسب ، وبما هو في طور التحقق المحتمل .

في ضوء ذلك ، لعلنا نرى أن الحركة الاسلامية كانت[1] - في أحد تعبيراتها - **محاولة للخروج من تلك الوضعية** المعقدة والمركبة ، أي من حالة الإفقار المطرد للفئتين المذكورتين ، وكذلك لما دونهما من طبقة الأرقاء وجموع المهشمين المدينيين ، في المجتمع الحجازي عموماً والمكي منه بصورة خاصة ؛ وكذلك لمواجهة إذلال هؤلاء من قبل أولئك وامتهانهم في أحلامهم ومثلهم ومطامحهم في العيش بكفاية وكرامة .

ومن الأهمية الكبرى بمكان أن نشير إلى أن ظهور الحركة المحمدية لم يأت استجابة للوضعية المنطلقة من تلك الأوساط المدينية فحسب . فنسبة سكان المدن إلى سكان الحجاز عموماً كانت ١٧٪[2] . إذ إن الخطاب المحمدي الديني وإن

---

١) انظر: حسين قاسم العزيز- موجز تاريخ العرب والإسلام ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٩٠ .

توجه - بدرجة أولى وحاسمة - إلى سكان المدن هؤلاء[1] ، فإنه في إجابته عن مشكلاتهم - اتجه إلى ملامسة مشكلات سكان البوادي والصحاري وغيرهم . ولعلنا نقارب المسألة اكثر إذ نقول ، إن ذلك الخطاب لم يكن له أن يحقق عموميته في الحجاز (وهذا هو أحد شروط نجاح الحركة الاسلامية الفتية) إلا عبر إجابة أولية احتمالية على ثنائية المدينة والصحراء ، تلك الثنائية التي كانت تفرض نفسها على الجميع ؛ مع الاشارة إلى أن محمداً أدرك - بتجربته الغنية والمفعمة بشحنات وجدانية ذاتية - الحدود الضئيلة لدعوته في الأوساط غير المدينية .

وإذا ما عدنا إلى الفئات الوسطى والدنيا من طبقة التجار والماليين لنبرز دورها الكامن وراء الحركة الاسلامية ، فإننا - بذلك - نأخذ بعين الاعتبار انها كانت ، **على الصعيد النظري التنظيري** ، أكثر قرباً من مشروع التغيير العتيد من بقية الفئات والطبقات ، القائمة في حينه ، واعمق استجابة للأحداث الخارجية وأكثر قدرة على تجييرها في خدمتها[2] . فمع إسقاط الفئة العليا من الطبقة المذكورة تواً من حسابنا ، تبرز طبقة الأرقاء (المستخدمة في البيوت والتجارة

---

١) نقرأ لدى الجاحظ ملاحظة نافذة ومدهشة ، في عمقها السوسيولوجي المبكّر ، على صعيد المسألة المعنية هنا .

يقول الجاحظ: «لم يبعث الله نبياً من الأعراب ولا من الفدّادين أهل الوبر ، وهم أهل البادية . إنما يبعثهم من أهل القرى ، وسكان المدن» . (كتاب الحيوان للجاحظ - دار صعب ببيروت ، حققه وقدم له فوزي عطوي ، الجزء الرابع ، ص٢١١) .

انظر حول هذا ، كذلك: هنري ماسية الإسلام ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣٥؛ وجواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام - الجزء السادس ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٨٤ .

٢) حدث هذا ، خصوصاً ، في آخر القرن السادس (أي في مرحلة معاصرة لمحمد ودعوته) ، حيث تعمق الصراع بين بيزنطة وفارس على نحو كان قد أدى إلى إنهاك الطرفين ، وجعل قدراتهما العسكرية والإقتصادية والسياسية أقل من أن تسمح لهما بتدخل كبير أو ضئيل في شؤون الحجاز؛ مما أسفر عن تهيئة «غير واعية وغير قاصدة» لانتصار الاسلام ، على حد قول هنري ماسيه . (انظر لهذا الباحث: الإسلام - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣٦-٣٧ .

والحرب والخدمات وحراسة الكعبة وأماكن سكن الملئيين وغيرها[1] ، ومن حولها من المطاردين والمخلوعين والمنبوذين والصعاليك الخ . . . بمثابتهم جموعاً غير قادرة على أن تنشيء حركة مناهضة ناجحة للرأسمال التجاري والربوي ومؤسساته السياسية . فهم لم يكونوا ـ مجتمعين ومنفردين ـ اكثر من شرائح اجتماعية ممزقة ومبعثرة ، وتفتقد ـ من ثم ـ النواظم المشتركة اللازمة على صعيد البنية الاجتماعية والوعي النظري ، بحيث إنهم ، بنيوياً ووظيفيا ، ظلوا دون مستوى التحرك السياسي التغييري ، وما يقتضيه من مهمات تنظيمية وتبشيرية توحيدية ، وغيرها . إن مثل هذا المستوى كان في حوزة ايديولوجيّي الفئتين الوسطى والدنيا من المجتمع المعني ، أي أولئك الايديولوجيين القرشيين الذين وقف رجال الدين المصلحون المستنيرون في طليعتهم . بيد أن تلك الشرائح الاجتماعية الممزقة ، بمن معها من جموع الرقيق ، استطاعت أن تؤثر ، بعمق وعلى نحو غير مباشر ، في حركة المناهضة المذكورة ؛ خصوصاً إذا وضعنا في اعتبارنا أن البنية الديموغرافية الاتنية لهؤلاء الرقيق كانت من التمازج الإتني والثقافي[2] ، بحيث إنها مثلت مصدراً ايديولوجياً لها ، أي للحركة المعنية . ههنا ، تبرز ، خصوصا ، أهمية الانتماءات الدينية لمعظم أولئك ، كالنصرانية والمسيحية واليهودية والمجوسية ، وربما كذلك المانوية[3] ؛ مع التذكير بدور «عبودية الدين» في مدّ الجسور خصوصاً بين الفئة الدنيا المذكورة وجموع العبيد والهاربين من العبودية . وجدير أن نضيف إلى ذلك أن اتجاهات فكرية كانت تطرح نفسها في المحيط العربي الاسلامي الباكر وماقبل الاسلامي من مواقع هلّينية ، وذلك على أيدي نساطرة ترجموا من السريانية إلى العربية أعمالاً فلسفية هلينية ذات بعد نسطوري[4] .

---

١) أنظر حول ذلك: جواد علي ـ المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، الجزء الرابع ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٩٨ .

٢) أنظر: ر .بلاشير- تاريخ الأدب العربي ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٠١ .

٣) أنظر: المرجع السابق مع معطياته المذكورة- ص٧٥-٧٦ .

٤) حول ذلك ، عدْ إلى: ديلاسي أوليري ـ الفكر العربي ومكانه في التاريخ ، ترجمة تمام حسان ومراجعة محمد مصطفى حلمي ، القاهرة ،١٩٦١ ص٤٩-٥٢ .

ولعلنا نلاحظ أن إيديولوجيّي الفئتين الوسطى والدنيا انطلقوا ، في دعواتهم الإصلاحية (التغييرية) ، من المعطيات التالية أو مما يقترب منها ، مجتمعة :

١) انتماؤهم الاجتماعي الطبقي (ـ القبلي) القوي والمتميز ، الذي من شأنه أن يمنحهم حماية نسبية معينة ، مع قدر اساسي من الغطاء الشرعي الضروري للنشاط السياسي ، أو الديني (الايديولوجي) . ونحن ، هنا ، نضع في الحسبان أن هذا الغطاء كان أحياناً يُسقط عن الذين يخرجون على طاعة القبيلة أو على زعيمها أو على «الملأ» المتنفذ فيها ، فيلاحقون أو يبعدون أو يرغمون ـ في حالات معينة ـ على الدخول في إطار من سُمّوا بـ «المخلوعين» . (وهنالك أمثلة على ذلك ، منها ما فعل قوم زيد بن عمرو بن نفيل به من ملاحقة وحصار[1] ، او ما خضع له محمد نفسه من اضطهاد ورفع الحماية عنه) .

٢) الكفاية الاقتصادية (وليس الثراء الاقتصادي) التي تجعلهم ، إلى درجة أو أخرى ، بمأمن من ملاحقة خصومهم في لقمة عيشهم ، بالرغم من أن هذا لم يتحقق لهم دائماً على النحو المناسب .

٣) قدرتهم على الإتصال بوسائل «الثقافة» المتاحة في عصرهم ، من الداخل والخارج ، وتكوين رصيد ثقافي يسهم في بلورة وعي بواقعهم المشخص ، وبما يخترقه من اتجاهات متحدرة من الأعلى والأدنى .

٤) إحتمال النفاذ إلى واقع الارقاء ومَنْ حولهم عبر طريقين اثنين ، أولهما الوعي بهذا الواقع والإحاطة به ، على نحو ما ، ربما كان النحو الديني المخترق اقتصادياً في مقدمته ، وثانيهما تركيز الضوء على واقعة إرغام أفراد ومجموعات من المنتمين إلى الفئة الدنيا (ناهيك عمّن حولها) على

---

١) سنوضح ، لاحقاً ، إلى أي مدى التقت التجربة الزيدية (نسبة إلى زيد بن عمرو بن نفيل) مع التجربة المحمدية ، ليس على الصعيد الذهني المفهومي فحسب ، بل كذلك في الملابسات الخارجية ، التي أحاطت بهما .

الدخول في عالم «الرق» في حال عدم قدرتهم على إيفاء دين استحق دفعه لدائنيه (وقد أشرنا إلى ذلك آنفا) .

٥) المؤهلات الشخصية النفسية والأخلاقية والعاطفية ، التي تمتع بها دعاة التغيير المعنيون ، وقدراتهم - من ثم - على الاستجابة للجمهور الواسع والتأثير فيه ، على نحو ملحوظ . ويتصل بهذا الحقل مدى التماسك والعمق في المنظومات الايديولوجية التي طرحها هؤلاء ، ومن ثم البعد الاستراتيجي لهذه المنظومات وحملتها .



إن الاقتراب من الحقل الشخصي الذاتي لعبد المطلب ، يجعلنا نضع يدنا على مأساة عاشها ، في بعض حياته الأولى . وقد تمثلت هذه المأساة بعملية تكاد تكوم مطردة من الإفقار **الإقتصادي** ، ومن الشح **البشري** ، ومن ثم من إحتمالات التهميش **الإجتماعي** . فعلى الصعيد الأوّل ، كان يفتقد الماء الذي لا يمنح صاحبه الحياة فحسب ، بل وكذلك القوة والهيمنة . أما على الصعيد الآخر (البشري) ، فكان عبد المطلب - وهو الذي :

«شرف في قومه شرفاً لم يبلغه أحد من آبائه ، وأحبه قومه وعظم خطره فيهم»[1]- يفتقد الرجال من ذوي قرابة الدرجة الأولى . فلم يكن له إلا ولد واحد هو الحارث ، وذلك في مجتمع كان الفرد فيه يفخر بكثرة الأبناء والأحفاد (الذكور تخصيصا) ، والذين يمنحونه - والحال كذلك - قوة سياسية وإقتصادية وإجتماعية . ولما كان الصعيد الأول مشروطاً بالثاني بقدر ما كان الثاني مشروطاً بالأول ، فقد نذر عبد المطلب أن يقدم أحد أبنائه أضحية للآلهة ، إذا بلغ عددهم العشرة . وهنا ، مع هذا المفصل الحيوي ، تبدأ الخيوط الأولى للسيرة الذاتية ، التي قد لا تكون

---

١) السيرة النبوية لإبن هشام - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٣١ .

متطابقة مع المعطيات التاريخية المعنية تطابقاً تاماً والتي تقودنا إلى شخصية محمد ، الحفيد الأعظم لعبد المطلب .

كان «النذر المقدس» ، الذي أخذه عبد المطلب على نفسه ، إستجابة لضرورات استكمال السيادة في مكة ، وعليها . فالسلطة ، التي كان هو على رأسها ، لم تكن تخوله إستخدام «قوى بشرية عاملة» من خارج حيزه النسبي ، بهدف تنفيذ مشروع إقتصادي حيوي ، مثل البحث عن الماء ؛ بل كان عليه أن يجد هذه القوى في حقله النّسبي إياه لدى أبنائه أو أحفاده ومن هم من هذا القبيل ، أي لدى من ينتمي إلى **صلبه** إنتماءً صريحاً لا شك فيه «ولا غبار عليه» . وكما يظهر ، فإن ذلك يشير إلى إحدى سمات تلك السلطة : **عدم استقلال الطبقي عن القبلي ، والسياسي عن القرابي الدموي ، بعد** . من هنا ، كان مشروع البحث عن الماء ، الذي هو مشروع إقتصادي من حيث الأساس ، مسألة تستدعي التحفيز والتشجيع لاستبقاء العلاقات القرابية القبلية ، بل وتوسيعها ؛ مما يظهر بوضوح مدى الصعوبة والتعقيد ، الذي أحاط بعملية التطور الإقتصادي والسياسي ، وكذلك الآيديولوجي بمكة ، في حينه . وهذا ما جعلنا نرى في التطور المكي ، آنئذ ، **تناقضاً كثيفاً** وذا خصوصية بالغة التعقيد ، وتقوم على أن هذا التناقض يدفع بالتطور المذكور خطوة إلى أمام ، وفي الوقت نفسه يضعفه ، إذ يحرص على نمط العلاقات القبلية القائمة ، بقدر أو بآخر .

ولما كان الريْع ، الذي يؤدي إليه وجود الماء ثميناً وكبيرا ، فقد كان على عملية اكتشافه واستجراره أن تكون ثمينة باهظة : التضحية بأحد ذوي القربى الأعزاء والذين لا يشك في «أصالتهم» ، بحيث يمكن أن يقود إستبدال هذا «العزيز» برجل «آخر من الآخرين» ، إلى كارثة مدمرة . ههنا ، نواجه صيغة من صيغ عقائد الخصب ، التي كان لها حضور واسع في الشرق القديم ، واستمرت في الجزيرة العربية وفق خصوصياتها الإقتصادية والجغرافية والدينية ، وغيرها . وبحسب ذلك ، كان على عبد المطلب أن يهب أحد أبنائه العشرة للآلهة الطيبة ، التي هي بدورها وهبته إياهم . وكان ما كان من الأحداث ، التي

انتهت باختيار عبد الله، أبي محمد، ليكون الأضحية المباركة والتجسيد المبارك للنذر المبارك. وقد يمكن القول بأنه لو صح ما جاء في خبر «تقديم الأضحية» المذكورة، كما تنقله كتب السيرة، فإن هذا الحدث سيُنظر إليه - حالئذ - على أنه واحدة من «الإشارات الإلهية والألغاز اللدنّية» التي أخبرت، في وقت مبكر، عن «الحدث المقدس»، الممثل بظهور محمد، وبشرت به.

ولنلاحظ كيف تقدم كتب السيرة ذلك: إن عبد الله (أبا محمد) هو أحب أبناء أبيه عبد المطلب؛ وهو الذي خرج القِدح عليه، وكان ذلك عند «هبل العظيم»، الذي يُنادى قربه بـ«يا إلهنا»؛ وفي نهاية المطاف، يُنقذ عبد الله، حيث يُفتدى بأضحية حيوانية (مائة من الإبل). وإذا دققنا في هذا الأمر دلالياً، وجدنا أن قصة «النذر» هذه تجد موازياً لها في قصة «الذبح»، لدى «إبراهيم الخليل - أي خليل الرحمن» وابنه «إسماعيل»، الذي ينظر إليه على أنه «أبو العرب»[1]. فكلاهما، إسماعيل وعبد الله، هما الأحب لدى أبويهما؛ وهما اللذان يقر عليهما القرار الإلهي بالذبح، «في سبيل الإله أو الآلهة». والفرق بينهما يكمن في أن «إبراهيم» يلجأ إلى التضحية، بسبب من أن الله أراد «إختباره». وهذا تفسير إبن كثير للآية القرآنية القائلة:

«قال يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك.. وناديناه أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا إنا كذلك نجزي المحسنين»؛

يقول إبن كثير:

«أي قد حصل المقصود من إختبارك وطاعتك ومبادرتك إلى أمر ربك»[2].

أما عبد المطلب فقد لجأ إلى التضحية، تحقيقاً لنذر وهبه لـ«الله»، الذي حقق رؤياه في امتلاك عشرة من فحول الرجال الأبناء. ولكنْ في الحالتين

---

١) أنظر: المصدر السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص٨.

٢) إبن كثير: البداية والنهاية- الجزء الأول، المعطيات المقدمة سابقاً، ص١٥٨.

كلتيهما ، تبرز «مزية» الشخصيتين ، إبراهيم وعبد المطلب : إنهما من **أهل الرؤيا** ؛ ورؤيا الأنبياء **وحي**[1] . وبالرغم من أنه لم يصرَّح بأن عبد المطلب نبي ، **فإنه** ـ بحسب السيرة ـ كان يشترك في «الرؤيا الصالحة» ، التي هي ، بمقتضى «الحديث النبوي» ،

«جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة»[2] .

وتنتهي القصة الأولى الإبراهيمية بتقديم بديل عن إسماعيل ، ممثَّل بكبش أرسله «الله» إليه مع الملائكة ؛ في حين تنتهي القصة الثانية بتقديم «دية» بديل عن عبد الله ، ممثَّلةً بمائة من الإبل ، وذلك بناء على الخبر المطمئن ، الذي تلقته «الكاهنة» من «تابعها» ، أي مصدر وحيها[3] . إن في ذلك ، كما هو واضح ، إشارة إلى «قداسة» العلاقة بين **إبراهيم** من طرف ، وبين **عبد المطلب وحفيده محمد** من طرف آخر . وهذا يُراد له أن يُظهر أن محمداً لم يبزغ من «فراغ تاريخي قداسي» وإنما أتى حيث كان عليه أن يأتي : من «القداسة النبوية» . لِمَ لا؟ إن عبد المطلب اجترح مواقف اقتربت من «النبوة» ، بدءاً بالتأسيس السياسي والجغرافي الإقتصادي و«بالرؤيا النبوية» ، وانتهاء بالدفاع عن «الحرم المقدس» عبر التحنث إلى ربه إلخ . . . أما إبراهيم فهو «أبو الأنبياء» .

بيد أن من طرفنا ، لسنا في حاجة إلى أن نستمد المسوغات ، التي امتلكتها الحركة الإسلامية المحمدية ، من مثل تلك القداسة النبوية . بل لعلنا نرى ضرورة إحالة المسألة إلى صيغة التساؤل التالي : **لماذا** ظهرت الرسالة المحمدية **وكأنها ـ أولا ـ** إستمرار للقداسة المذكورة أو تجسيد متجدد لها ، قبل أن تظهر

---

١) المصدر السابق مع معطياته المذكورة ـ ١٥٧ .

٢) محمد عبد الله دراز: المختار ـ شرح أربعين حديثاً في أصول الدين ، دمشق ، ١٩٧٧ ، ص١٠ .

٣) لعلنا نلاحظ من خلال عدد الإبل هذا ، الذي يقدمه إبن هشام في «السيرة النبوية ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٤٣» ، المستوى الإقتصادي الميسور ، ولكنْ غير المرتفع ثراءً لعبد المطلب وفئته المتوسطة .

بمثابتها تموقفاً سوسيو ثقافياً آيديولوجياً وسياسياً وإقتصادياً إستجاب للوضعية المشخصة ـ القائمة في حينه ، في شبه الجزيرة العربية؟ إن ما قد نقوله ، على هذا الصعيد بلغة علم الإجتماع الديني المرنة والمفتوحة ، يكمن في أن الخصوصية التاريخية ، التي تمثلت ـ في أحد أوجهها الكبرى ـ بإختراق الإقتصادي التجاري دينياً قداسياً والديني المقدس إقتصادياً تجاريا ، تطل من وراء ذلك ومن وراء التطورات والتحولات ، التي لحقت بتلك الأخيرة ؛ بحيث إن تاريخ مكة يبرز هنا ، وكأنه تشخيص مكثف للخصوصية المذكورة .

وقد عالج بعض الباحثين والمستشرقين تلك المسألة ، في وجهها «الإبراهيمي» ، أي الخاص بـ«إبراهيم» ، وعودة محمد إليه من موقع اعتباره إياه «مصدر الدين الحنيف» مجسّدا ـ هنا تخصيصاً ـ بالتوحيد . ولعل المعالجة التاريخية المصطلحية ، التي قدمها المستشرق الألماني (يوهان فيّك) واحدة من أبرز ما أُنجز ، على هذا الصعيد . فالمستشرق المذكور يعود إلى نص قرآني ، هو السورة السابقة والثمانون (سورة النجم) ، ليتبيّن فيه دليلاً أولياً على خطأ الإعتقاد بأن ما يسمى في القرآن بـ«صحف إبراهيم وموسى» ، يتعلق بمعرفةٍ ما من قبل محمد بالمعجمية الدينية اليهودية ، أو المسيحية . وهو إذ ينفي هذه العلاقة ، فإنه يحيل تلك «الصحف» إلى تاريخ آخر هو تاريخ «عاد وثمود» . وفي هذا وذاك ، يرى يوهان فيّك أن القرآن نفسه يشير إلى مثل هذا التدليل ، وتحديداً في السورة المذكرة آنفاً .

ههنا ، نقرأ ما يلي :

«أعنده علم الغيب فهو يرى . أم لم ينبّأ بما في صحف موسى . وإبراهيم الذي وفى . ألاّ تزر وازرةٌ وزر أخرى . وأن ليس للإنسان إلا ما سعى . وأن سعيه سوف يرى . ثم يجزيه الجزاءَ الأوفى . وإن إلى ربك المنتهى . . . وأنه هو ربّ الشعرى . وأنه أهلك عاداً الأولى . وثمود فما أبقى»[1] .

---

١) القرآن ـ سورة النجم/٣٥-٤١ ، ٤٩-٥١ .

ويعزو المستشرق المذكور ورود تعبير «الصحف» ، هناك ، إلى منطلق محمد ، على هذا الصعيد ، الذي رآه فيّك متمثلاً في ما أطلق عليه «نظرية تدرج الدورات Zyklentheorie» . فهذه النظرية هي ، برأي الباحث ، إنجاز محمدي ، على نحو حاسم . أما مؤداها فيقوم على أن الله يرسل إلى كل شعب الوحي الإلهي بلغته الخاصة ، وبواسطة رسول خاص[1] . ومن ثم ، فإن الرسالات التي يبلغها الرسل لشعوبهم ، تجد مصادرها في سفر وحييّ قديم ؛ مما يشير إلى أن «صحف إبراهيم وموسى» ، المعنية هنا ، ترتد إلى ذلك «السفر» ، بقدر ما ترتد إليه ، كذلك ، الصحف المحمدية نفسها (القرآن) ، وغيرها من صحف الرسل «كتبهم»[2] . وهذا ، بدوره ، يحمل على المضي قدما بإتجاه ما قد يكون ، حقا ، وارداً في حقل النظر إلى السفر المذكور على أنه «اللوح المحفوظ» ، الذي يتحدث القرآن عنه في أكثر من موضع . فهو ، وفق ذلك ، مستودع الأعمال ومظاهر الوجود كلها في السابق والراهن واللاحق ؛ بل هو يحتوي ماهو أهم من ذلك ، على صعيد المسألة التي نحن بصددها ، ونعني بذلك القرآن نفسه :

---

١) من الطريف جداً والمثير للإهتمام المعرفي ، على صعيد «**تخصيص** الرسالات النبوية» ، مانقله الجاحظ عمن دعاهم «أصحاب الكلام» . فلقد أعلن هؤلاء أن «زرادشت ، وهو صاحب المجوس ، جاء من بلخ ، وادعى أن الوحي نزل عليه على جبال (سيلان) ، وأنه دعا لسكان تلك الناحية الباردة الذين لا يعرفون إلا الأذى بالبرد . . ، فلما رأى موقع البرد منهم هذا الموقع ، جعل الوعيد بتضاعفه ، وظن أن ذلك أزجر لهم عما يكره . وزرادشت في توعده تلك الأمة بالثلج دون النار مقر بأنه لم يبعث إلا إلى أهل الجبال» . أما الجاحظ فيرد على أولئك الذين يستنبطون من ذلك أن أخذ القرآن بـ«النار» عقاباً للتبشر ، هو تعبير عن تخصص الإسلام في الجزيرة العربية «الحارة» . فهو يعلن أن هذا لا ينطبق على الإسلام ، لأنه جاء في القرآن: يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً . (كتاب الحيوان للجاحظ ـ الجزء الرابع ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢١١-٢١٢) .

٢) انظر ذلك في: j. Fück- Arabische Kultur und Islam im Mittelalter, S.148-149.

«بل هو قرآن مجيد . في لوح محفوظ»[1] .

ولعلنا نرى أن المستشرق فيّك ـ على الرغم مما قدمه في أطروحته المأتي عليها آنفا ـ ليس بوسعه أن يهمل معطى تاريخيا ـ سنأتي عليه لاحقا ـ هو التماس المباشر ، الذي كان يحدث بين محمد وأوساط دينية متعددة ، منها اليهودية والمسيحية والمسيحية والنصرانية ، وذلك قبل الدعوة وأثناءها ؛ مع الإشارة إلى أن ذلك التماس المباشر لم يؤدـ في بادىء الأمرـ إلى إمكانية التمييز بين تلك الأنساق الدينية تمييزاً دقيقا [٢] . ومع ما يبدو أنه ضروري للإقرار مبدئياً بذلك المعطى ، فإنه يمكن القول بأن محمداً إستطاع أن يستقل عن اليهود والمسيحيين ، ويبلور مفهومه الخاص حول إبراهيم وموسى وغيرهما . ولعل هذا الإستقلال يظهر حتى في إستعمال الإسم «إبراهيم» . فهذا الأخير لا يتطابق مع الإسم العبري «أبراهام» ، وإنما تقوم بينه وبين الإسم «إسماعيل» علاقة تناغم لفظي (إبراهيم ـ إسماعيل) ، كما يرى رودو كاناكس Rhodokanakis . ويعلن هذا الباحث أنه ـ وفق ذلك ـ يمكن القول بأن محمداً إختط ، عبر ذلك وغيره ، طريقاً خاصاً ميزه عن الطرق الأخرى ، التي جسدتها الأديان القديمة[٣] .



ولد محمد ، كما يخبرنا إبن إسحاق ، عام الفيل[٤] ، أي عام ٥٧٠ . والبعض يرى أن ولادته حدثت بين عامي ٥٧٠ و٥٨٠[٥] . وسواء كانت

---

١) القرآن ـ سورة البروج/٢١-٢٢ .

٢) انظر مع المقارنة: هنري ماسيه ـ الإسلام ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣٩ .

٣) انظر: J. Fück- Arabische Kultur..., a.a.o., s.148-149.

٤) السيرة النبوية لإبن هشام ـ الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٤٦ .

٥) يرى هذا الرأي ، مثلاً ، هنري ماسية في كتابه: الإسلام ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٤٠ .

الولادة في التاريخ الأول أم في التاريخ الثاني ، فإنها ـ في كلتا الحالتين ـ تقع في المنعطف التاريخي الكبير ، الذي تحدثنا عنه آنفا ، وهو ذلك الذي تمثل بمرحلة الإنتقال من القرن السادس إلى القرن السابع ، أي مرحلة التمخض عن الحدث الإسلامي . وقد ذكرنا ، في أكثر من موضع ، أن هذه المرحلة كانت تحتمل ، بطواعية ، أفكاراً وأحلاماً عن الخلاص والمخلص والدينوية والعقاب والثواب إلخ . . ، بحيث إن رأياً عاماً كان يتحرك في هذا الإتجاه ، وخصوصاً ضمن حقلين إثنين بارزين . أما الحقل الأول فقد تمثل بجموع المفقرين والفقراء والأرقاء ، الذين كانوا يتكاثرون ، عمقاً وسطحا ، بفعل آلية العملية التجارية والمالية الربوية الآخذة مداها ، دون أن تلوي على شيء . بيد أن الحقل الثاني تبلور في أوساط الكهان والأحبار والقسس ومتنوّري الفئتين الوسطى والدنيا لطبقة التجار والزراع وملاك الأرض في مكة ويثرب والطائف وغيرها ، إضافة إلى المخلوعين والصعاليك والمطاردين ، الذين تحدروا ـ في معظمهم ـ من فئات تلك الطبقة والزراع والملاك المذكورين ، وخرجوا ـ رغم ذلك ـ عنها وعليها .

إن تلك الوضعية ، بما اخترقها من إحتمالات مفتوحة ومرنة ، قادت البعض إلى الإعتقاد بأن أخبار «النبي محمد» كانت سائرة في ضمائر الناس سريان النار في الهشيم ، قبل بعثته ، بل قبل ولادته . وهذا ما أنتج كماً هائلاً من «أدبيات التبشير والخلاص» ، في مرحلة انتصار الإسلام ، أريد منها (أي الأدبيات) أن تقدم أدلة على «الإعجاز ـ الخارق» في الحدث الإسلامي . ولما كان أصحاب هذه الأدبيات من كتاب سيرة ومصنفين ومفسرين إلخ . . قد ألحوا ـ بصيغ مضخمة ومفعمة بالنزوع التبجيلي ـ على أن إسم «محمد ـ أحمد» ورد على ألسنة المبشرين قبل ولادة صاحبه ، فقد راح بعض الباحثين يشكّون في أن إسم «النبي» الأصلي هو فعلاً كذلك ، اي محمد ـ أحمد .

ولتبيان ذلك نسوق ما أخبر به إبن إسحاق ، على صعيد هذه المسألة :

«قال إبن إسحاق : . . عن حسان بن ثابت ، قال : والله إني لغلام يَفَعة ، إبن سبع سنين أو ثمان ، أعقل كل ما سمعت ، إذا سمعت يهودياً يصرخ بأعلى صوته على أطمة بيثرب : يا معشر يهود! حتى إذا إجتمعوا

إليه ، قالوا له : ويلك مالك؟! قال : طلع الليلة نجم أحمد الذي ولد به»[1] .

«ويزعمون ـ فيما يتحدث الناس والله أعلم ـ أن آمنة إبنة وهب أم رسول الله ـ كانت تحدث :

أنها أُتيت ، حين حملت برسول الله ـ فقيل لها : إنك حملت بسيد هذه الأمة ، فإذا وقع إلى الأرض ، فقولي : أعيذه بالواحد ، من شر كل حاسد ، ثم سميه : محمدا »[2] . وفي رواية أخرى غير رواية إبن هشام :

«أن عبد المطلب قال وهو يعوذه (أي محمدا) :

«الحمد لله الذي أعطاني ... هذا الغلام الطيب الأردان

قد ساد في المهد على الغلمان ... أعيذه بالبيت ذي الأركان

حين يكون بلغة الفتيان ... حتى أراه بالغ البنيان

أعيذه من كل ذي شنآن ... من حاسد مضطرب العِنان

ذي همة ليس له عينان ... حتى أراه رافع الشان

أنت الذي سميت في القرآن ... في كتب ثابتة المثاني

أحمد مكتوب على البيان»[3] .

إن مثل تلك الأخبار والأقوال أثارت موجة من التشكيك ، قادت إلى القول بأنها تحدرت من مراحل إسلامية متأخرة أولا ، وإلى أنها انطلقت من مصادر إسلامية تلح على «الإعجاز» في شخصية محمد ثانياً . فعلى رأي جمع من المفسرين ، جرى التغيير على إسم «النبي» نفسه ، حيث كان اسمه (قثم)

---

١) السيرة النبوية لإبن هشام ـ الجزء الإول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٤٧ .

٢) المصدر السابق مع معطياته المذكورة نفسها. ص١٤٥ .

٣) المصدر السابق مع معطياته المذكورة نفسها. ص١٤٧ (على هامش الصفحة) .

أو (قثامه) ، ثم بدل بـ«محمد» ، ليتطابق مع تلك الأخبار والأقوال وغيرها ، وكذلك ليتطابق مع ما جاء في القرآن[1] .

بيد أنه في كل الأحوال ، يصح القول بما قدمته كتب السيرة من أن محمداً سمّي لمرحة وجيزة «قثم» ، ثم بدل هذا الإسم بـ«محمد» . ففي «السيرة الحلبية» ، يأتي ما يلي :

«وفي الإمتاع : لما مات قثم بن عبد المطلب قبل مولد رسول الله بثلاث سنين وهو إبن تسع سنين وجد عليه وجداً شديدا ، فلما ولد رسول الله سماه قثم حتى أخبرته أمه آمنة أنها أمرت في منامها أن تسميه محمدا ، فسماه محمدا»[2] .

إن في هذا الخبر السيري أمرين ينبغي التمييز بينهما ، بقدر ما . الأمر الأول يتمثل في أن محمداً سمي ، ولو للحظات ، «قثم» من قبل **جده** الأعظم عبد المطلب . وبذلك ، ليس ذا شأن أن يقال بأن الإسم الأصلي ثبت على «محمد» . أما الأمر الثاني فيكمن في أن مثل هذه الواقعة على صغرها وعدم حسمها في مصائر المسمّى اللاحقة يمكن أن تقدم ، **من داخل النص السيري الديني** ، دليلاً كافياً على سذاجة التصورات الإسلامية التي برزت في مراحل متأخرة من تاريخ الإسلام والقائلة بأن إسم «محمد» ورد في كذا وكذا من «المصادر الجاهلية» تعبيراً عن التنبؤ بقدومه ، وعن التهيئة له . لابد أننا نلاحظ أن جلّ مؤلفات «السيرة النبوية» تنطلق من ذلك «التنبؤ» ، لتبني عليه سياقاتها ونتائجها ، إبّان ظهور البعثة المحمدية ؛ إضافة إلى أنها ترى فيها وجهاً هاماً من أوجه ما تعتبره «إعجازا » في «الشخصية النبوية» ؛ مما يمثل دعوة للباحث المؤرخ

---

1) انظر: محمد حسين هيكل - حياة محمد ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٧؛ وكذلك: بندلي جوزي: من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣١ .

2) السيرة الحلبية - الجزء الأول ،طبعة البابي الحلبي ،١٩٦٤ ص١٣١ .

في «السيرة» لأن يتخذ موقف الحذر الشديد حيال الكتابات السيرية ، وخصوصاً منها ما يتصل بإرهاصات السيرة المحمدية وبواكيرها .

وقد يتعين على المؤرخ المدقق أن يقف ملياً أمام خبر ينقله إبن سعد عن أبي هريرة ، وذلك في سياق التمعن - ثانية - في تسمية الرسول (لتقلْ بادىء الأمر) «قثم» . فعن :

«أبي هريرة قال : قال رسول الله ياعباد الله انظروا كيف يصرف الله عني شتمهم ولعنهم ، يعني قريشا ، قالوا : كيف يا رسول الله؟ . قال : يشتمون مذمّماً ويلعنون مذمماً وأنا محمد»[1] .

إن هذا الخطاب الدفاعي التسويغي ينطوي على لحظة من العسير أن يُغض النظر عنها ، وهي تضايفية الفعل ورد الفعل ، التي بمقتضاها يكون بروز «محمد» مشروطاً شرطية تضايفية مع بروز «مذمّم» ؛ مما قد يثير تساؤلاً تاريخياً إحتماليا ، هو : هل يمكن النظر إلى إسم «محمد» بوصفه رد فعل على «مذمّم» ، فيكون الأول - من ثم - قد نشأ متأخرا ؟ لاشيء من المصادر السيرية ، يمكن الركون إليه ، على هذا الصعيد .



يدخل محمد في مرحلة جديدة من حياته الميتمة ، بعد رحيل «الجد العظيم» . فعبد المطلب يموت بعد أن عاش بضعة أعوام مع حفيده الطفل ، الذي فقد أباه ، موصياً به عمه أبا طالب . أما لماذا حدث هذا الأمر الأخير ، فذلك لأسباب «وجيهة» ، ضمن العرف القرابي القبلي ، منها أن أبا طالب وعبد الله «أخوان لأب وأم»[2] . وإذا كنا نلاحظ أن ذلك يبرز الدور الواضح ، الذي

---

١) الطبقات الكبرى لإبن سعد- المجلد الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٠٥ .
٢) السيرة النبوية لإبن هشام - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٦٤ .

تمارسه العلاقات القرابية القبلية في تحديد الأوضاع القانونية الإرثية وضبطها، فإننا نرى أن هذه العلاقات لم تكن السبب الوحيد الجدير أخذه بعين الإعتبار. بل لعلنا نرى سبباً آخر لذلك ربما كان أكثر أهمية من منظور علم النفس الإجتماعي ويكمن في طبيعة العلاقة الإجتماعية الإقتصادية، التي قامت بين العم (أبي طالب) وابن أخيه. فهذه العلاقة قد تجد في القول التالي تحديداً لها، وإيضاحاً عاما، يضعها في سياقها العام من الوضعية المشخصة، آنذاك:

«لم يسدْ من قريش مملقٌ إلا عتبة وأبو طالب، فإنهما سادا بغير مال»[١].

أما النشاط الإقتصادي الذي كان يمارسه هذا «المملق»، فهو «بيع العطر»[٢]، وذلك بمستوى من كان يعمل على سدّ حاجته اليومية، بشيء من المشقة. بل لنا أن نرى في الخبر التالي وثيقة ثمينة جدا، لضبط الوضعية المالية الإقتصادية لأبي طالب وإبن أخيه كليهما، وذلك في مرحلة شباب محمد. والوثيقة المعنية نجدها لدى جمع غفير من كتاب السيرة. إن السيد القرشي أبا طالب هو ذلك الذي يخبرنا إبن سعد عنه أنه خاطب ابن أخيه الفقير الذي لا عمل له، على النحو التالي، وذلك تحفيزاً له للبحث عن عمل لدى التاجرة الثرية خديجة، من شأنه أن يخفف البؤس عنهما كليهما:

«يا ابن أخي أنا رجل لا مال لي وقد اشتد الزمان علينا . . . وخديجة تبعث . . .»[٣].

فوفق ذلك، يلاحظ أنه يغدو مقبولاً ومسوغاً أن نرجح بأن عبد المطلب حين أوصى أبا طالب بحفيده محمد، فإنه كان قد فعل ما فعل بإدراك مُضمر أو مفصح عنه لما يجمع بين هذا الحفيد وعمه، الوصي الجديد، من توافق في الوضع الإجتماعي والإقتصادي، على الأقل. ولعلنا نتبين في شكوى أبي طالب

---

١) المصدر السابق مع معطياتهَ المذكورة (ضمن هامش على الصفحة١٧١).

٢) المعارف لإبن قتيبة المعطيات المقدمة سابقاً، ص٥٧٦.

٣) الطبقات الكبرى لإبن سعد المجلد الأول، المعطيات المقدمة سابقاً، ص١٢٩.

من «الزمان : وقد اشتد الزمان علينا» دلالة سيكولوجية عميقة على الإنهيارات ، التي أخذت تجتاح الفئتين الوسطى والدنيا إفقاراً وإذلالاً .

وعلى العكس من ذلك ، لم يكن لأبي لهب (وإسمه عبد العزى) أن يكون وصياً على محمد وهو عمه كما هو الحال بالنسبة إلى أبي طالب - . ذلك أن عبد المطلب لم يكن عاجزاً - من موقع وعيه الإقتصادي والسياسي والتنظيمي المتبلور على نحو أولي - عن إدراك حالة اللا توافق الإجتماعي والإقتصادي بين أبي لهب وأخيه المتوفي عبد الله ، ومن ثم بين الأول ومحمد . هذا مع الإضافة بأننا ربما نرجح - عدى ذلك - احتمال أن يكون عبد المطلب قد أدرك البنية الثقافية السيكولوجية المتقاربة لدى أبي طالب ومحمد ؛ مما أسهم في خلق علاقة حميمة وعميقة بين العم وإبن أخيه ، سيكون لها شأن في دفاع الأول عن الثاني ، بعد أن «صدع» برسالته ، ولكنْ دون أن يؤمن بها .

ونرى أنه من الأهمية بمكان ان نتوقف ملياً عند تلك الواقعة الاخيرة . فكتّاب السيرة يقدمون ابا طالب مدافعاً عن ابن اخيه في إعلانه الإسلام ونشره في أوساط المكيين ، والفقراء منهم ومن خارج مكة - الأرازل بالتعبير القرآني - بصورة خاصة . بيد أن هذا «الدفاع» عن ابن الأخ الشقيق **لم** يقترن بـ «التزام عقيدي» بما يدعو اليه من دين جديد . ونحن نتبين ذلك في «السيرة النبوية» لابن هشام على نحو صريح ، لالبس فيه[1] ولعل أهم مايلفت الانتباه ، على هذا الصعيد ، **التفارق** بين القرابي القبلي والديني الايديولوجي ، وتغلب الأول على الثاني . ومن ثم ، فإننا نواجه اشكالية العلاقة بين الطرفين المذكورين في بيت محمد نفسه ، بصيغتين اثنتين ، واحدة يجسدها ابوطالب ومحمد ، وأخرى تتمثل فيما كان بين محمد وعمه الآخر أبي لهب . ههنا ، نضع يدنا على تمايز معقد بين هاتين الصيغتين جدير بنا ان نتتبعه . فهو ، في الصيغة الأولى ، يقوم على إحساس ضمني بفساد «الملأ» وظلمه للآخرين اجتماعياً واقتصادياً

---

١) عد إلى ذلك في السيرة المذكورة- المعطيات السابقة نفسها ، ص٢٢٩-٢٣٠ ، ٢٣٨-٢٤١ .

وسياسيا ، مع **الإبقاء** على رابطة الإيديولوجيا (الدين) معهم ، ومن ثم على أن أباطالب كان يعيش حالة الإدانة لـ «للقبلية والنسبية» ، مع الإستبقاء على غطائها الديني . أما في الصيغة الثانية ، فيبرز ذلك التمايز من خلال رفض ابي لهب لمحمد قبلياً نسبياً ودينيا ، في آن واحد : إن أبا لهب غلّب العلاقة الجديدة النامية ذات الطابع الاجتماعي الطبقي على الانتماء القبلي النسبي ، الذي ظل ـ الى حد ما ـ ذا حضور عنده[1] ، في حين أن ابا طالب أدان تلك العلاقة ورفضها ، ولم يكن بوسعه ان يندمج بها . لماذا؟ لأنه ـ بترجيح كبير ـ تضرّر من نتائجها المدمرة له ، ولكنْ المثمرة لأخيه أبي لهب . وإذا كان هذا الأخير حازماً في موقفه الاجتماعي والايديولوجي ، حيث انحاز للمشروع المكي التغييري انحيازاً مكرساً بوعي مصلحي نفعي قاصر تاريخيا ، فإن موقف أبي طالب ظل بعيداً عن الحسم ، يرفض ذلك المشروع المدّمر لأمثاله من الفئة الوسطى ، دون رفض تكريسه الديني الايديولوجي ؛ وهو ، من طرف آخر ، يدافع عن ابن اخيه فيما يحس أنه يقوم بعمل آخر يرسي دعائم مجتمع آخر غير هذا الذي يأتي على الأخضر واليابس . ولكن الشجاعة كانت تعوزه للالتزام بذلك **ذهنيا** .

في ضوء ذلك ، ربما صح القول بأن المشروع التغييري المكي (القرشي) كان يعي ذاته بحدود ذرائعية معينة ، ستقود الى إعلان حرب شعواء ضد محمد وحركته الفتية الناهضة . نضيف الى هذا أن مشروع الفئتين الوسطى والدنيا (ومن

---

١) يورد صاحب «السيرة الحلبية» ، علي بن برهان الدين الحلبي ، خبراً مفاده أن أبا لهب ينصر إبن أخيه أياماً ، ثم يتركه ، بعد سؤاله إياه: «هل يدخل عبد المطلب النار؟ فيجيبه (النبي) بنعم» .
(السيرة الحلبية. المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣٨٤) . والملفت في هذا الخبر ، إن صح ، أن الإنتماء القبلي النسبي لأبي لهب يظهر بصيغة سوسيوثقافية **ملتوية**؛ مما يضع أمامنا تعددية نوعية واسعة لامتزاج القبلي النسبي بالإجتماعي والإقتصادي . أما التواء الصيغة ، المعنية هنا ، فيبرز عبر إشتراط ضمني للدخول في «الإسلام» بالبقاء طليقاً مما اعتقده عذاباً وعقاباً بـ«جهنم» جزاء ما اقترفه من إستغلال وفساد وما يرغب فيه من **الإستمرار** في ذلك لاحقاً ، أي حين يبقى في حقل الإسلام .

معهما من دون ذلك) في التغيير ، ارتطم بصعوبات جمة في بادىء الأمر ، منها الحضور ـ على نحو ما ـ للعلاقات القبلية القرابية حتى ضمن بعض علاقة محمد مع الآخرين . فموقفه من عمه أبي طالب ، على سبيل المثال ، ظل مخترقاً من موقع القرابة . إذ ، كما سيأتي معنا في موضع لاحق ، على الرغم من عدم تبنّي أبي طالب الاسلام (وقد عاصره) ، ومن اصراره على ذلك حتى نَفَسه الاخير وبحضور أبي جهل نفسه ، فإن ابن أخيه النبي حاول ان يستنطقه مايشهد له به (يوم القيامة) . ولما أخفق النبي في هذا أعلن أنه ـ **رغم ذلك** ـ سيستغفر له[1] .

ومع هذا كله ، سيظل أحد المشاغل الكبرى لمحمد متمثلاً في مجابهة القبلية ومايدور في فلكها ، على تعقيد المسألة وضخامتها التاريخية .



لقد غدا الوصي الشرعي على الطفل محمد عمه أباطالب «المُملق»[2] ، والذي كان ـ رغم ذلك ـ أحد السادة الكبار في مكة . لكنْ أن يكون هذا الأخير (اي ابوطالب) كذلك ، أي مملقاً (فقيرا) وسيداً في آن واحد ، فإنه يُظهر أمرين ذويْ خطر في الحياة الاقتصادية والسياسية المكية . الأمر الأول يتجلى في استمرار فاعلية العلاقات القبلية في هذه الحياة ، بحيث يسمح ذلك ببروز سادة

---

١) سيلاحظ أن حالة أخرى **نموذجية** ستواجه محمداً ، ولكنْ على نحو أكثر تعقيداً وتركيباً و«خبثاً»؛ نعني بذلك علاقة أبي سفيان بالإسلام أولاً ولاحقاً . ههنا ، نواجه تخالفاً في البنية الإجتماعية الإقتصادية بين محمد وأبي سفيان ، وذلك بصيغة يظل بحسبها هذا التخالف قائماً إلى نهاية الموقف . ومع ذلك ، فإن أبا سفيان يجد من المسوغات ما يسمح له بامتطاء صهوة الإسلام من داخله وباسمه: إن أبا طالب ، الذي نافح عن محمد حتى موته ، «يُحرم» من الإسلام؛ في حين أن أبا سفيان ، الذي كافح ضد محمد ومبادئه «الخلاصية» حتى النهاية ، يقبل إسلامه و«يحْسن» .

٢) أنظر ذلك في: صحيح البخاري ـ الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٧٦ .

سياسيين في الحياة العامة ، يتكئون الى مواقعهم القبلية التقليدية ، حتى لو كانت مواقعهم الاقتصادية ضعيفة ، او غير متناسبة مع سيادتهم السياسية .

أما الأمر الآخر فيفصح عن نفسه بصيغة التململ والاحتجاج ، اللذين كانت الفئة الوسطى والأخرى الدنيا من طبقة سادة التجارة والمال تعلنهما في وجه الفئة العليا من الطبقة المذكورة . ولكن ذينك الامرين عبّرا ، بدورهما ، عن تعقد واختراق عملية الاحتجاج والتململ تلك ، التي ظهرت - حيث كان الوضع كذلك - **وكأنها عملية احتجاج وتململ ديني حينا وقبلي نسبي حينا آخر** ؛ مما أعاق - بدرجة أو بأخرى - نمو الوعي الاقتصادي والسياسي ، ومن ثم الوعي الطبقي نشبياً .

ولعله ذو أهمية منهجية تاريخية فائقة ملاحظة أن عملية التململ والاحتجاج المعنية لم تكن لتعبر عن الفئتين الوسطى والدنيا من طبقة التجار والمرابين فحسب ، بل هي عبّرت - **من موقع إمكانات اصحابها** على الفعل الايديولوجي وعلى التحرك الاقتصادي والسياسي والقبلي **وكذلك من موقع كونهم خاضعين لعملية إفقار نسبي** على أيدي الأعْلين - **أيضا** عن الهياكل السفلى من المجتمع المكي خصوصا ، والحجازي على نحو عام . وهذا ماجعل النظر الى الوضعية الاجتماعية المشخصة لهذه الهياكل (طبقة الارقاء وجموع المنبوذين والمخلوعين والمطاردين الهاربين من وجه المرابين الى جحيم الصحراء) المقدم إلينا في كتب «السيرة» و «التاريخ» ، **محكوماً** - على نحوٍ إجمالي عمومي - بموقف مثقفي الفئتين المتوسطة والدنيا المذكورتين من أولئك ، وبمستوى فهمهم الايديولوجي الذهني لهم . ومن هنا ، نتبين الدلالة الاساسية وربما الحاسمة ، التي كمنت في الخطاب الديني الإصلاحي ، الذي قدمه مصلحو قريش والذي صيغ ، عموماً وإجمالا ، من موقع الفئتين المعنيتين .

ولعلنا نضيف أن أولئك المصلحين كانوا يبرزون ، أكثر فأكثر ، مع تصاعد عملية التبلور الاجتماعي الجديد في مكة خصوصا ، ذلك التبلور الذي جلب معه إرهاصات الانقسام الطبقي والفئوي للمجتمع المكي ، دون أن يطيح نهائياً بالبنية القبلية الاتنية فيه . ومن الملاحظ أنه بالرغم من أن الانتماء الاجتماعي لأولئك

المصلحين كان ، قد انطلق ، عموماً وإجمالاً وكما اسلفنا ، من مواقع الفئتين إياهما ، فإن طرق التعبير التي لجأ اليها هؤلاء لم تكن ذات بعد واحد واحتمال واحد وأفق واحد ، ولم تكن - من ثم - ذات نغمة واحدة . فقد يصح القول بأن العملية الاصلاحية ضمن مكة القرشية أخذت بالبروز مع اندلاع النزاع بين بني عبد مناف بن قصي وبين عبد الدار بن قصي . فهذا النزاع أدى الى نشوء حلف «المطيبين» مقابل حلف «الأحلاف» ، وكذلك الى حلف «الفضول» بدعوة الزبير بن عبد المطلب مقابل الحلف الذي ظهر ثانية وهو «الأحلاف» نفسه . وقد سبق أن اومأنا - في إشارة ربما تنطوي على كثير من المخاطرة الفكرية الافتراضية - الى أن الحركة المحمدية ذاتها لم تخرج عن هذا السياق . فقد يمكن النظر اليها على أنها امتداد للحركة الإصلاحية السابقة بانتمائها الاجتماعي الى الفئتين المتوسطة والدنيا لطبقة التجار وتوجهها الديني الايديولوجي ، الذي سيتبلور بصيغة «التكافل الاصلاحي الاجتماعي» بين افراد المجتمع في «الأمة الاسلامية الواحدة»[1] ؛ هذا مع التأكيد على أننا نفهم ذلك «الامتداد» ، إن صح القول به ، بمثابته امتداداً نوعياً ذا موضوعات ومشكلات وآفاق نوعية جديدة .

ولعلنا أن نوسع هذه الفكرة من موقع المعطيات التاريخية ، بحيث يمكن القول بأن الإسلام اخذ الكثير من «الأعراف» العربية - الوثنية والمسيحية والنصرانية واليهودية الخ . . . ، التي كانت سائدة في المرحلة السابقة عليه . وهذا مايطرح على بساط البحث الفكرة الاسلامية الشهيرة ببعديها التنهيجي والايديولوجي ذويْ الدلالة المركّزة ، في مجمل حقول الاسلام ، وهي : **الاسلام يجبّ ماقبله** . إن هذه الفكرة تمتلك ، بمعنى ما ، مصداقية تاريخية معينة ، وذلك بالنظر إليها في ضوء جدلية التواصل والتفاصل . فبحسب ذلك ،

---

١) «إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون» . (القرآن - سورة الأنبياء/٩٢) .
ويرى مونتغمري وات أن فكرة «الأمة» ، كما جاء بها الإسلام ، «هي الفكرة البديعة التي لم يُسبق إليها» . (مونتغمري وات: الإسلام والجماعة المتحدة. ضمن «عباس محمود العقاد - ما يقال عن الإسلام ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٧٠) .

تبنى الاسلام او استهلم عناصر جمّة مما سبقه (وسنلاحظ هذا ضمن حقول اخرى متعددة في مواضع لاحقة من هذا الكتاب) . ولكنه - اي الإسلام بمحمدٍ النافذ البصيرة على رأسه - استطاع ان يصبَّ تلك العناصر في بوتقة وظيفية جديدة ، كان من شأنها ان أحالتها الى نسيج إسلامي ، كثيرا او قليلاً . وربما اتصل ذلك ، أيضا ، باتجاه اعادة نظر بنيوية تمّت بموجبها عمليات تمثل ودمج ولفظ ونبذ (استلهام وتبنّ وعزْل) ، أدت - مجتمعة - الى ذلك النسيج .

حدث ذلك ، مثلا ، حين اقر محمد «الأخذ بالثار» ، وهو ماسمي بـ «القسامة» . وقد كانت هذه الاخيرة - في مرحلة ماقبل الاسلام - ذات حضور واسع وكثيف . جاء ذلك في القرآن ، كما جاء في «السنة النبوية»[1] . أضف الى هذا مسائل أخرى اقرها الاسلام (القرآن والسنة) ، بعد منحه إياها دلالة ووظيفة اسلاميتين . ويندرج في هذا الحقل الحج بطقوسه ، والزواج ، والصلاة ، والزكاة ، والختان ، والوضوء ، وحلق شعر الرأس ، والعانة الخ . . . وفي الوقت

---

١) أنظر: مالك بن أنس - الموطّأ (صححه ورقّمه وأخرج أحاديثه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي - في سبعة أجزاء ، الجزء السابع ، ضمن كتاب: الشعب - القاهرة ١٩٧٠ ، ص٥٤٧-٥٥١) . وفي القرآن نقرأ ، حول ذلك ، ما يلي: «ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل . إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون في الأرض . .» - سورة الشورى/٤١-٤٢ . أنظر في ذلك ، أيضاً: مونتغمري وات - الإسلام السياسي ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٧١ . ولعلنا نعمق الموقف من «الأخذ بالثأر- القسامة» ، فنتجه نحو ما يعتبره بعض الباحثين البُعْد «الإحيائي» للثأر لدى الماقبل إسلاميين العرب ، واستمراريته في الإسلام . فـ «البدو الوثنيون يعتبرون الثأر واجباً دينياً . . .: إنه ثأر للدم يحتوي على المبدأ الحيوي ، لا لإرضاء غريزة عمياء ، بل تلبية لعاطفة من التقوى ، ولرأب الصدع الذي أصاب العائلة: إنها الوحدة الإجتماعية ذ اتها . . . وكان يقوم مقابل هذا الواجب الضروري . . . واجب الدية للدم المراق ، قبل الإسلام بقليل؛ وقد انتهى الإسلام بأن تبناه . وهذه الدية في القرآن ليست سوى تلطيف لحق مقدس: الثأر القديم عند الساميين» . (هـ .ماسيه: الإسلام - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣٤) .

نفسه ، رفض الاسلام مسائل اخرى ، تحدرت مما سبقه ، مثل نظام التبني ، والبيع بالقاء الحجر ، والملامسة ، والمنابذة[1] .

أما «التكافل» ، كما تبناه محمد ، فقد مثّل صيغة متقدمة من «التضامن القبلي» السابق على الاسلام ، بالاعتبار الوظيفي اكثر مما هو بالاعتبار البنيوي . نعني بذلك ان التنظيم السياسي الاسلامي سيكون امتداداً نوعياً للتكوين السياسي القبلي المكي ، الذي انتزعت منه احدى وظائفه الكبرى ، وهي التضامن بين افراد القبيلة في الاحوال كلها ، سواء كانوا ظالمين ام مظلومين . وقد عبر شاعرهم عن ذلك ، حيث قال :

لايسألون أخاهم حين يندبهم   في النائبات على ماقال برهانا

فقد كان على هذه الوظيفة ان تتهاوى ، عموما وإجمالا ، أمام مانصّ عليه «دستور المدينة» أو «وثيقة الموادعة» من أنه إذا ارتكب أحد أفراد «الأمة الاسلامية» إثما ، فعلى أنسبائه أن يردعوه ، أو يعاقبوه ، أو أن يسهموا في عملية الردع والعقاب[2] . وقد كان موقف محمد من ذلك واضحاً وحاسماً . ففي «صحيح البخاري» ، يسأله بعض اصحابه :

«أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً قالوا يارسول الله هذا ننصره مظلوماً فكيف ننصره ظالماً قال تأخذ فوق يديه»[3] .

بل إن محمداً سحب مبادىء «الأمة المتحدة» على بنيته العائلية ذاتها ، وذلك حين طلب من ابنتيه رقية وأم كلثوم ان تفارقا زوجيهما «الكافرين» عتبة بن أبي لهب وعتيبة بن أبي لهب . حدث ذلك بعد أن تبلور الموقف السياسي والاخلاقي والاجتماعي مجسَّداً بالصيغة القرآنية التقريعية «تبت يدا أبي لهب وتب» ، أي الصيغة التي رفضت العلاقة النسبية إذا كانت على حساب مصالح

---

١) أنظر مع المقارنة: أحمد أمين ـ فجر الإسلام ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٢٧ .

٢) انظر هذه الوثيقة ضمن: السيرة النبوية لابن هشام ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٠٦-١٠٨ .

٣) صحيح البخاري ـ الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٥٨ .

«الأمة»[1] . وقد نمعن في القول بأن الموقف اكتسب على يد محمد صيغة دينية توحيدية ، حين قرن بين «الأمة الاسلامية الواحدة» و «الاله الواحد ـ الله» ، واعتبر ـ من ثم ـ أن الدعوة «للقبائل والعشائر» خرق لمبدأ الاقتران هذا :

«وينهى إذا كان بين الناس هيج عن الدعاء الى القبائل والعشائر ؛ وليكن دعاؤهم الى الله وحده لاشريك له ؛ فمن لمن يدع الى الله ودعا الى القبائل والعشائر فليقطعوا بالسيف»[2] .

من هذا الموقع الجديد ، تمكن النبي أن يدعو الى الأخذ بـ «الأخلاق الجاهلية» ذاتها ، مختارةً ومتمثلة وفق بنية الموقع المذكور واحتمالاته . ومن ثم ، فإنه لم يكن ليجد صعوبة في تبني «أخلاق الصدق والوفاء» . وعلى هذا الاساس ، تُفهم حماسة محمد لهذه الأخلاق ، حيث يتساءل بإعجاب :

«ياأبابكر أية أخلاق في الجاهلية ماأشرفها بها يدفع الله بأس بعضهم عن بعض»[3] .

وإذا كان ذلك قد حدث في إطار تلك «الأمة الجديدة» ، فإنه عنى ـ في الوقت نفسه ـ أن البنية المجتمعية للقبيلة العربية (في مكة تحديدا) أخذت تفسح الطريق ، بقدر ما ، أمام تكوّن انتقالي ، هو مااعتبرناه القبيلة ـ الطبقة[4] .



---

١) انظر حول عملية «التفريق» بين الأزواج المذكورين: السيرة النبوية وأخبار الخلفاء لأبي حاتم بن حبان البستي ـ مؤسسة الكتب الثقافية ، صححه وعلق عليه عزيز بك وجماعة من العلماء ، الطبعة الثانية ، بيروت ،١٩٩١ ، ص٧١ .

٢) تاريخ الطبري ـ الجزء الثالث ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٢٩ .

٣) انظر ذلك ، وحول المناسبة التي قيل فيها: السيرة النبوية وأخبار الخلفاء لأبي حبان البستي ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٠٠ـ١٠١ .

٤) مع أن مونتغمري وات يلح على تلك «الوظيفة الجديدة» للتكوّن السياسي الإسلامي ، إلا =

في ضوء ما تقدم وعلى أساسٍ من تفكيك النص المقدم إلينا عائلياً وقبلياً وفئوياً وطبقيا ، نسوق الأطروحة التالية : لقد شب محمد بن عبد الله في وسط إجتماعي تجاري ميسور ، وضمن فئة مثقفة منفتحة على جل البنيات الفئوية والطبقية في الداخل ، وعلى أنساق بشرية متنوعة إتنياً وحضارياً في الخارج ، وكذلك ضمن أفق ديني إيديولوجي ذي بعد إصلاحي ومستنير .

أما ما يتعلق بمحمد نفسه ، فقد وجد ـ بعد موت أبيه ـ أُمّ أيمن «ورثها من أبيه وخمسة أجمال وقطعة غنم»[1] .

ولعل من شأن ذلك أن يحدد لنا ، دلالياً وبصيغة أولية وغير مباشرة ، معالم أولية من وضعه الإجتماعي والاقتصادي ، أو جوانب أساسية من هذا الوضع . فهو لم يكن ، وفق ذلك ، معدماً ، ولكنه كان ميسورا ، أو أقرب إلى اليسر . ومن ثم ، فهو كان **مالكا** . ومن هنا ، فإننا نرجح ان التعبير الذي يطلقه

= أنه لا يرى أن هذا تحقق في إطار موازٍ ، إلى حد معين ، للتحول البنيوي للقبيلة المعنية . وهذا من شأنه ، برأينا ، أن يضعف الوجه النوعي الجديد في عملية التحول الإجتماعي ، التي تمت مع انتصار المجتمع المديني الإسلامي؛ إضافة إلى أنه قد يدخلنا في مفارقة منهجية بين «البنية» و«الوظيفة» . فـ«وات» يعلن أنه كان «للإسلام الفضل في إحيائه (أي التعاضد القبلي والعشائري) وتوسيعه ليشمل جماعة المسلمين برمتها» . (مونتغمري وات: الإسلام السياسي ـ المفاهيم الأساسية ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٤٥) . فتعبير «إحياء» ، هنا ، لا معنى له ، وفق جدلية التواصل والتفاصل؛ كما أنه يخلق إضطراباً نظرياً ، وكذلك منهجياً . (انظر ثانية: المرجع السابق نفسه مع معطياته ـ ص١٧ ،٤٦) .

ويمكن أن نشير ، أخيراً ، إلى أن نشوء مثل ذلك «الدستور» لم يكن ذا بعد سياسي فحسب ، بل كان ـ هو نفسه ـ تعبيراً عن تحول بنيوي موضوعي ، على صعيد العلاقات الإجتماعية القبلية .

ومن هنا ، تبرز أهمية هذا الدستور ـ الوثيقة بمثابته مدخلاً سياسياً تنظيمياً إلى الإجتماعي والإقتصادي . (انظر: المرجع الأخير مع معطياته المذكورة ـ ص١١؛ وكذلك: هنري ماسّيه ـ الإسلام ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٤٦) . وسوف نعود إلى «الدستور» المذكور ، في موضع آخر لاحق من هذا البحث .

[1] الطبقات الكبرى لإبن سعد ـ المجلد الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢١٦ .

طه حسين على الوضع الاقتصادي لمحمد (وهو الفقر)[1] ، ليس هو الأدق ، وليس هو الأكثر تمثيلاً ونموذجية ، وإن كان غير خاطىء باعتبار اجتماعي واقتصادي ما . أما علاقة اللاتكافؤ بين وضعه الاقتصادي الميسور هذا وبين وضعه الاجتماعي المتمثل بتحدره من القبيلة المتميزة قريش عموماً ومن أحد بطون أشرافها على نحو خاص (وهو بطن بني هاشم) ، فيمكن ردها ، عموما ، إلى ما تبيناه من تمايز بين الفئات الثلاث المكونة لهذه القبيلة تمايزاً اقتصادياً واجتماعياً . فالفئة العليا ، التي تميزت على الأخرين بسيطرتها الاقتصادية التجارية والمالية وكانت مكونة أساساً من بني أمية وفرقاء آخرين ، ووجهت بالسيطرة الايديولوجية الدينية والتفاعل الاجتماعي النشط لهتين الفئتين ؛ مما يجعلنا نواجه ، ثانية ، ما كنا واجهناه من مواقع أخرى ، وهو أن أحد أوجه خصوصية المجتمع المكي - عشية الحركة المحمدية - تمثل في هيمنة حدٍّ ما من عدم التوازي والتوازن بين السلطة الاقتصادية والسلطة الاجتماعية (وضمنها الهيمنة الإيديولوجية الدينية) . وقد لاحظنا أنه يمكن رد ذلك إلى جملة من الأسباب ، منها استمرارية البنية القبلية النسبية ، بصيغ متعددة ، رافقت النمو الجديد للتبنين الطبقي والفئوي ، واخترقته[2] .

ان وضعية عدم التوازي والتوازن تلك بين السلطتين الاقتصادية والاجتماعية ، او ما يمكن اعتباره تناقضاً بينهما ، لعله كان من وراء ما عمل محمد على إنجازه ؛ نعني بذلك أن محمداً كان يستهدف - من حركته الناهضة - الإطاحة بالتناقض المذكور ، وإيجاد علاقة جديدة بين تينك

---

١) انظر: طه حسين - مرآة الإسلام ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣٣ .

٢) يمكن القول بأن وضعية عدم التوازي والتوازن ، المذكورة هنا ، كان قد أشار إليها كتاب كثر ربما منذ بداية الكتابة السيرية المحمدية؛ هذا إذا لم نقل أن ذلك لاحظه معاصرو محمد نفسه . (عدْ ، مثلاً ، إلى خطبة النكاح التي ألقاها أبو طالب بمناسبة زواج محمد من خديجة ، وقد نقلنا منها مقطعاً في موضع سابق من هذا الكتاب . وعدْ ، كذلك إلى خطاب أبي طالب لابن أخيه محفزاً إياه للعمل عند خديجة . وانظر: طه حسين - مرآة الإسلام ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣٣) .

السلطتين . أما هذه العلاقة فقد كان من شأنها استحداث صيغة من التوازن والتوازي بين طرفيها ، في ضوء أن الواحدة منهما تخدم الأخرى ، وأنهما كلتيهما تقبعان في يد واحدة ، هي يد «الأمة الاسلامية» ، أي الفئة المتو سطة والدنيا ومن يتمحور حولهما من عبيد وصعاليك ومشردين من المجتمع الجديد . وقد نرى أن «الجنة» ، التي وُعد بها «المتقون» ، أُريد لها - في المراحل الأولى من الدعوة الجديدة في مكة - أن تجسد أنموذجاً واعداً عن تلك «الأمة الواحدة الموحدة» .

وسوف نلاحظ ، من سياق الأحداث **اللاحقة** ، أن انتفاضة الفئتين المعنيتين بقيادة محمد ، ستواجه إخفاقاً ذريعا ، لتبرز في أعقابها ، ثانية ، الفئة العليا من طبقة التجار والمرابين ، بصيغ جديدة متقدمة وأكثر إحكاما ، **ولكنْ** - هذه المرة - من موقع امتلاك السلطتين **كلتيهما** بيد واحدة وعلى نحو هيئمني متصلب . ولعل أسباب ذلك أو بعض أسبابه تعود إلى طهوريّة النبي أولا ، وإلى ربطه بين الموقف السياسي والموقف الأخلاقي (الديني هنا) ثانياً ، وإلى تركه «الباطن لله» وأخذه بـ «الظا هر» ثالثا ، وأخيراً إلى عراقة خصومه في العمل السياسي والتنظيمي بما في ذلك قدرتهم على المراوغة واللعب بجدلية الاستراتيجي والتكتيكي والمبدئي والطارىء رابعاً . ولقد قاد ذلك كله ، مجتمعاً ومع أسباب وعوامل أخرى يمكن إدراجها في المقولة العامة والمتمثلة بالإحتمالات المنطلقة من «الشرط التاريخي الموضوعي» ، إلى التمكين للمصالح الاقتصادية والسياسية للأمويين ، ممثلين بأبي سفيان أولاً وبابنه معاوية لاحقاً .

ولعله ذو أهمية خاصة أن يشار إلى أن بواكير الحركة الاسلامية تواقتت - عموماً - مع هيمنة الإتجاه العام للتفرد بالسلطة من قبل أبي سفيان ، نظراً لقدرته المالية التجارية[١] ، على نحو خاص . وقد كان من مظاهر ذلك أن أبا سفيان هذا ، وفي سبيل إحكام قبضته التجارية (والسياسية بحدود ما) ضمن مكة ،

---

١) كان أبو سفيان التاجر متخصصاً بالإتجار «بالزيت والأدم» . (انظر: المعارف لإبن قتيبة- المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٥٧٦) .

كان يتحاشى القوى التجارية المكية ، بهدف إضعافها ؛ فيلجأ إلى العشائر والقبائل غير المكية ، مستميلاً إياها باتجاه التعامل معه ، لقاء مبالغ مالية يقدمها إليها . فكان من شأن ذلك أن أظهر الدعوة المحمدية الاسلامية بمثابتها تحدياً لرجل التجارة والمال والسلطة الكبير ، ولمن معه وحوله من داخل مكة ومن خارجها[1] . وسنلاحظ أن هذا الوضع منح الخصومة مع محمد الصاعد وتائر متصاعدة من الحيوية والتأثير ، خصوصاً حين كان الأفق يشير - أكثر فأكثر - إلى مكامن النقد الاجتماعي والإقتصادي ، وكذلك ضمناً الإيديولوجي (الديني) ، من موقفين اثنين . الأول منهما حمل طابعاً عدائياً تقريعياً لـ «الأعلين» ، الذين هم بحل من العمل ، لأن هنالك من يعمل لهم ، ومن أجلهم . أما الموقع الثاني فقد انطوى على بعد اخلاقي تحريضي وتحفيزي للفقراء والمفقرين من الأدنين ، كي يمارسوا أي عمل يحفظ لهم كرامتهم وتماسكهم الاجتماعي ، حيال من يملك العمل وأدواته . وقد نرى في مثل الحديث التالي تعبيراً عن الموقع الأول :

«ما أكل أحد طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده»[2] ؛

وكذلك في مثل الآية القرآنية التالية :

«كلا بل لا تكرمون اليتيم . ولا تحضون على طعام المسكين . وتأكلون التراث أكلا لمّا . وتحبون المال حبا جما»[3] .

أما التمثيل على الموقع الثاني فيمكن أن نراه في مثل الحديث التالي :

«لأن يأخذ أحدكم أحبلة فيحتطب بها على ظهره أهون عليه من أن يأتي زجلا »[4] .

---

١) انظر مع المقارنة: أحمد عباس صالح - اليمين واليسار في الإسلام ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٤٢-٤٣ .

٢) صحيح البخاري - الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٤٢-٤٣ .

٣) القرآن - سورة الفجر/١٧-٢٠ .

٤) العقد الفريد لإبن عبد ربه - الجزء الثالث ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣٨ .

وسنلاحظ أن اتجاهات التفرد بالسلطة ، من قبل أبي سفيان ، سترتد لاحقاً إلى وراء لصالح «تشارك» بين الأطراف المتضررة ، أو المحتمل تضررها اقتصادياً واجتماعياً . وهذا ستتسع احتمالاته مع تصعيد الدعوة الاسلامية ، واتساع دائرة حركتها ضمن مختلف الأوساط الداخلية (المكية) والخارجية ، وخصوصاً ضمن القبائل التي أخذ الرسول يراهن على كسبها - وهي تلك التي ارتبطت بروابط خدمية تجارية مع أبي سفيان - . إن هذا التحول كان يطرح نفسه على الرسول الصابر المكافح ، مولداً فيه حاجات اجتماعية ومعرفية وسياسية وسيكولوجية ، تتوافق مع مقتضى الحال وتغطيه وتعبئه .

بيد أن ما ينبغي أن يضاف إلى ذلك هو أن الفئة العليا ، التي انتصر محمد عليها في المدينة **سياسيا** ، أو - على الأقل - جمّد نشاطها السياسي ، ظلت تمثل القوة **الاقتصادية السائدة** ، واستمرت فاعلة في ظل الدعوة الاسلامية ، **ولكنْ** الآن بأرْدية هذه الأخيرة وبمعجميتها الدينية ، على نحو ما . ويتصل بهذه المسألة الموقف الإصلاحي والقلق لانتفاضة محمد من طبقة الأرقاء ، بحيث إنه لم يعلن - **وربما ما كان له ضمن** احتمالات الوضعية الإجتماعية المشخصة في حينه **أن يعلن** - دفاعه حتى النهاية عنها ، ودعوته الحاسمة والقاطعة إلى تحريرها الاقتصادي والاجتماعي ؛ أي أن يعلن - بتعبيره - «تحريم» الاسترقاق تحريماً قاطعا[1] . فلقد كان ذلك الموقف الاصلاحي من الطبقة المذكورة يتابع حضوره ، **في الوقت الذي** كان فيه الموقف من الفئة العليا يوغل في «تأليف القلوب» ، محدثاً - بذلك - بعض الإحباط الذاتي وارتداداً إلى «الداخل الرضيّ» بديلاً عن «الخارج التعيس» ، في أوساط انصاره من الفئة المتوسطة وما دونها ،

---

١) من هذا الموقع ، قد نرى أنه غير صحيح القول بما أعلنه ول ديورانت من أن محمداً «قبل . . كما قبل معاصروه نظام الإسترقاق على أنه من قوانين الطبيعة» . (ول ديورانت: قصة الحضارة- الجزء الثاني ، المجلد الرابع ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٥٩) . ذلك لأن النبي **حض على عتق الأرقاء** بطرق مختلفة؛ مما يعني ضمناً ، أنه لو اعتبر ظاهرة الإسترقاق «طبيعية» طبيعية لون البشر ، لما عمل على إختراقها ولو جزئياً .

وصولاً إلى الرقيق . وقد انتهى الأمر باستلام تلك الفئة العليا مقاليد السلطة السياسية ، كمدخل إلى شرايين المجتمع المتعددة[1] . وقد عبر ذلك عن نفسه بحلقات كبرى امتدت من الاسلام الباكر وحتى تأسيس الامبراطورية الأموية ، تلك الحلقات التي قد تكون الأربع التالية أهمها أو من أهمها ، وهي بعض شروط «صلح الحديبية» ، كما فهمها جمع من الصحابة والمؤمنين[2] أولا ، ودخول أبي سفيان الاسلام ثانيا ، وتسنّم عثمان سلطة الخلافة ثالثا ، ونشوء تلك الامبراطورية رابعاً .

إن النزعة الانسانية الكونية في المنظومة الاسلامية المحمدية توغلت في الموقف المحمدي من الرقيق ـ العبيد ، بحيث قاد ذلك للنظر إلى هؤلاء على أنهم مقولة تنضوي في «الحقل الإنساني» . لكن ، إذا كان هذا قد تم في حدوده الأولية العامة (الأخلاقية ـ الدينية) ، إلا أنه أبقى إثنين من الأسئلة الكبرى مفتوحين : لماذا ظلت الدعوة إلى تحرير العبيد في حدودها الإنسانية الأخلاقية العامة ، دون أن تنتقل إلى مفاصل المسألة الاقتصادية والاجتماعية ، **إلا** على نحو فردي؟ ولماذا لم تنتقل تلك الدعوة إلى معقل التكريس الحقوقي للعبودية؟ إن تأكيداً محمدياً على أن

---

١) أبرزنا في موضع آخر من هذا الكتاب أن مسألة «الرقيق» ـومسائل أخرى ـ أسهمت ، بصورة ملحوظة ، في ضبط الحدود التاريخية المحتملة للحركة الإسلامية ـ في وجهها الإجتماعي الإقتصادي خصوصاً ، وذلك بالعلاقة مع تقديم الأعطيات للكبار الخطرين على هذه الحركة (المؤلفة قلوبهم) ، بالقياس إلى «المستضعفين الصغار» من الرقيق وغيرهم، وكذلك بالعلاقة مع إدخال تحريم الخمر ، مثلاً في التدرج التاريخي ، دون إدراج «الإسترقاق» في هذا السياق ، وغيره .

٢) «ولم يرتض الكثيرون من المسلمين هذه الإتفاقية (الحديبية) ، وأمعن عمر رضي الله عنه في معارضتها» .
(لمسات مشرقة من حياة الرسول ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٧١ ص٩٦) .

«العبيد إخوانكم»[1] ،

وإنْ مارس ، هو وأمثاله ، دوراً تحريضياً في إيقاظ العبيد - في مكة مثلاً - وجعلهم أكثر حضورا ، على صعيد الأحداث في حينه ، إلا أنه لم ينتقل إلى وضع العبودية على بساط البحث ، من حيث هي . وليس في هذا وذاك - كما يتضح من سياق الوضعية التاريخية والاجتماعية المشخصة - ما يدعو الباحث المؤرخ للتشكيك في الحل الإسلامي المحمدي للمسألة المعنية ، في حينه . فواقع الحال لم يكن - بترجيح كبير - يحتمل أكثر مما قدمه هذا الحل ؛ بل إن ما قُدم هنا كان - إجمالاً - متساوقاً مع الحدث الاسلامي الباكر . وقد نقول ، من طرف آخر ، إن بنية العبيد السود ، وغيرهم ، في مكة لم تكن لتحفز على طرحهم كقوة اجتماعية واجتماعية ثقافية مغيِّرة ، على نحو حاسم . ومن طرف آخر ، يلاحظ أن انتماء النبي لفئة الأشراف غير الموسرين من قريش ، ضبط - **على نحو متوسِّط** وبقدر معين - إمكانات تحركه وآفاق دعوته الرائدة ، وذلك بصيغة جعلت من هذه الاخيرة قفازاً مفتوحاً ومطواعاً يستجيب - وفق ميزان القوى القبلية والفئوية والطبقية - لاحتياجات مختلف التكونات القبلية والفئوية والطبقية ، وبشكل خاص للفئة العليا من المجتمع التجاري المالي المكي ، والحجازي بعامة ، وموقفها من العبيد ومن مختلف الفئات والطبقات الأخرى[2] .

---

١) صحيح البخاري - الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٧٢ .

٢) إن تمعناً معمقاً - مرة أخرى - في ملابسات الموقف المحمدي من فئات العبيد (الرقيق) ، على النحو الذي قدمناه ، يقودنا إلى التشكيك في مصداقية وجهتيْ النظر التاليتين من الفئات المذكورة . فالأولى منهما تنطلق من أن المبادىء الإسلامية إذ أتت «منجّمةً» وعلى نحو تصاعدي تربوياً ، فإنها سلكت طريق الإقناع بالممكن ، رافضةً بذلك - القطيعة المباشرة . ويورد أصحاب وجهة النظر هذه مثالاً على ذلك «تحريم الخمر» وغيره ، ليعلنوا أن الإسلام لو لجأ إلى تحريم الخمر مباشرة ودون تمهيد له ، فإنه سيخلق إضطراباً في حياة الناس؛ ولذلك ، حرمه على مراحل . إن أصحاب وجهة النظر هذه يقعون في اضطراب منهجي قياسي ، حين يتوقفون عن سحب ذلك القياس على ظواهر أخرى ، ومنها الإسترقاق . =

إن انتماء محمد لفئة الاشراف غير الموسرين من قريش لم يضبط - بالقدر المشار إليه آنفاً - وضعيته الاجتماعية والاقتصادية فحسب ، وإنما عمل - كذلك - على توفير أقنية وإمكانات متنوعة لدخوله في عالم الثقافة المتاحة ، في حينه . وجدير بالإشارة إلى أن الوضع السياسي والديني ، وكذلك التجاري ، والخصوصية النوعية الأخلاقية الفروسية للبطن الهاشمي المتحدر منه محمد ، كان - بحكم المهمات التي يواجهها الرسول - عاملاً من عوا مل التحريض والتحفيز على امتلاك الوسائط والإمكانات الثقافية ، بمثابتها وجهاً متمما ، بالمعنى الوظيفي على الأقل ، لهذا الوضع . ونعني بذلك - تلك الخطوات التي تبدأ بالقراءة والكتابة ، وتنتهي بالتنظيم الاجتماعي والثقافي الدقيق والمناسب لشئون التجارة والمال والحجيج وغيرها ، إضافة إلى احتمال كبير للتّماس الثقافي الحضاري - بدرجة ما - لعلها غير ضئيلة مع الحضارات المجاورة .

وهنا ، لا سبيل إلى إغفال الحركة التجارية الاقتصادية ، التي تحولت إلى **دورة اقتصادية** منتظمة في حياة المكيين وغيرهم من عرب الجزيرة . وقد برز ذلك في الرحلتين الموسميتين الشهيرتين ، رحلة الشتاء ورحلة الصيف ، بما

= أما وجهة النظر الثانية فتتمثل في التساؤل الشكي عن مصداقية تحريم الخمر على مراحل ، دون تعميم ذلك على الرقيق؛ واصلةً بذلك - إلى الوقوف قاصرة عن فهم المسألة المعنية عموماً ، أو على رفضها إجمالاً وعموماً بوصفها تعبيراً عن «إضطراب» الإسلام وعدم إنسجامه في مبدأ «العدالة الإجتماعية» . وكذلك في تماسكه النظري المنطقي . بيد أن وضع الموقف الإسلامي من الرقيق في سياقه من الوضعية الإجتماعية والتاريخية المشخصة أولاً ، ومن إطاره المحمدي الإسلامي الذاتي ثانياً ، يفصح عن أن هذا الموقف **لم يكن متماثلاً** ، في أهميته وخطورته ، مع الموقف من الخمر بالنسبة إلى المكيين وغيرهم ، وأن البحث عن حل آخر غير الذي جاء قرآنياً حديثياً ، أمر غير محتمل ، طالما أن المصادر الإجتماعية والإقتصادية للشخصية المحمدية كانت تستبقيه وتكرسه . ومن ثم ، فإن وضع اليد على تلك «المفارقة» ، ليس ممكناً من موقع المقايسات النصية الدينية الصورية ، التي ستبدو مع التمسك بها مسؤولة عنها (أي المفارقة)؛ في حين أن النظر إليها في ضوء وضعها الإجتماعي والتاريخي المشخص ، قمين بطرحها طرحاً صحيحاً مرجحاً ، على الأقل .

تستلزمانه من تجهيز للقوافل ، وحساب للصادرات وللواردات المحتملة ، وتهيئة للحماة والكشافة والطباخين ، إضافة إلى المترجمين وخبراء المناخ والطب البشري والحيواني المرافقين ، ولكن كذلك بل ربما بالدرجة الأولى العارفين (المثقفين) بشؤون البلدان المتَّجه إليها ، اقتصادياً وسياسياً ودينياً ولغوياً وجغرا فياً . إن ذلك كان يعني التهيئة الموسمية المنتظمة أو شبه الدائمة لأولئك «الخبراء» المنوطة بهم المهمات المذكورة . وحيث يكون الأمر كذلك ، فإنه يغدو من مقتضيات الأمور أن نجد أنفسنا أمام مثل التساؤل المركب التالي : هل كان من شأن الحركة التجارية والمالية والربوية المنتظمة ، أن تأخذ مداها ، دون ان تترك وراءها وإلى جانبيها ، في الداخل والخارج ، آثاراً وإثارات ما من النمط الثقافي الحضاري العام ، في الحقل الفكري النظري مثلاً والديني والفني والأدبي؟[1] ومن ثم ،

---

١) يظل بحث جرجي زيدان ، على صعيد هذه المسألة ، والموسوم بـ «تاريخ اللغة العربية» ، واحداً من أهم ماظهر باللغة العربية . فهو ، هنا ، يقدم مادة غنية ومتنوعة من شأنها أن تعمق رؤيتنا للحقل ، الذي نحن بصدده . فبغض النظر عن التحفظ الذي نبديه على بعض المصطلحات التي يأخذ بها ، نرى أن ما سجله في الملاحظات التالية ، يقدم أدلة ملموسة على اتساع العلاقات الثقافية اللغوية بين أهل الحجاز عامة والمكيين بصورة خاصة من طرف ، وبين شعوب كثير من المناطق المجاورة والبعيدة من طرف آخر: كانت لغة الحجاز ، العربية - قبل تبلورها بصيغتها العمومية - مؤلفة من «لغات عديدة تعرف بلغات القبائل ، وبينها اختلاف في اللفظ والتركيب ، كلغات تميم ، وربيعة ، ومضر ، وقيس ، وهزيل ، وقضاعة ، وغيرها . . وأقرب هذه اللفات شبهاً باللغة السامية الأصلية أبعدها عن الاختلاط ، وبعكس ذلك القبائل التي كانت تختلط بالأمم الأخرى كأهل الحجاز ممايلي الشام ، وبخاصة أهل مكة ، وبالأخص قريش ، فقد كانوا أهل تجارة وسفر شمالاً إلى الشام والعراق ومصر ، وجنوباً الى بلاد اليمن ، وشرقاً الى خليج فارس وماوراءه ، وغرباً الى بلاد الحبشة . فضلاً عما كان يجتمع حول الكعبة من الأمم المختلفة ، وفيهم الهنود ، والفرس ، والأنباط واليمنية ، والأحباش والمصريون ، عدا الذين كانوا ينزحون إليها من جالية اليهود والنصارى . فدعا ذلك كله الى ارتقاء اللغة بما تولد فيها أو دخل فيها من الاشتقاقات والتراكيب . مالامثيل له في اللغات الأخرى .

وزاد ذلك الاقتباس خاصة على أثر النهضة التي حدثت في القرنين الأول والثاني قبل الاسلام بنزول الحبشة والفرس في اليمن ، والحجاز . . واهتم أهل الحجاز بقدوم الحبشة =

أليس من المحتمل أن تكون قد تبلورت بنية لغوية لاستيعاب تلك التحولات، وللتعبير عنها، وفق الخصوصية الفكرية اللغوية العربية النسبية[1]؟ هل كان من شأن الحركة المذكورة أن تحقق وتائرها التي حققت، دون أن يسبقها، ويرافقها، ويخترقها نشاط ذهني ضابط على نحو ما؟ وأخيرا، هل كان لذلك كله ان يتحقق، دون أن يكون قد أثمر **نمطا** معيناً من المنّظرين لـ «الملأ»، أي للطغمة التجارية والمالية العليا، وكذلك من المثقفين المتحدرين من الفئتين الوسطى والدنيا من طبقة التجار والماليين؟

الى مكة حتى أرّخوا منه وهو عام الفيل» .

(جرجي زيدان: تاريخ اللغة العربية ـ تقديم عصام نور الدين، دار الحداثة ببيروت ١٩٨٠، ص٣٨) .

ويتابع زيدان، فيقدم أدلة وقائعية على ما أعلنه آنفاً . ونحن، هنا، نورد بعض ما أتى عليه، كنماذج على ما نحن بصدده، (انظر المرجع السابق نفسه مع معطياته، ص٣٩ـ٤٢، ٨٧ـ٨٨):

١ـ من اللغة الفارسية الكوز، الجرة، الإبريق، الطشت، الديباج السندس، الياقوت، البللور، اللوزينج البنفسج، المسك، القسطاس، الفردوس، الخ . . .

٢ـ من الحبشية المشكاة، المنبر النفاق، الحواريّ برهان، المصحف الخ . . .

٣ـ من العبرانية: الحج، الكاهن، العاشوراء، الخ . . .

٤ـ من السنسكريتية: صبح، بهاء، سفينة، ضياء، الخ . . .

٥ـ الفاظ نصرانية ويهودية عن أصل سرياني أو كلداني أو عبراني: آب (بمعنى الله)، آمين: تسبيح، سبط شماس، تلميذ، تنور صحاح، صراط، طاغوت، طوبى، طور، طوفان، عماد، توبة، توراة، قيامة، كهنوت، لاهوت، جهنم، حبر، دين بمعنى الحكم ملكوت، ناسوت، يوناني، الخ . . .

٦ـ تراكيب عن اللغة اليونانية: وفي تلك الأيام جاء يوحنا المعمدان، أُصعد يسوع إلى البرية من الروح ليجرب من ابليس، وفيما هو خارج من الطريق لعن واحد وجثا له، تكلم الرب، بفم أنبيائه، انجيل، هرطقة، الخ . .

١) يطرح أحمد أمين التساؤل التالي، ويجيب عنه على النحو التالي: «أترى أن هذه التجارة تقتصر على تبادل العروض والنقود، ولا تتعداها إلى الأمور المعنوية والأدبية؟ لسنا نرى ذلك . .» (أحمد أمين: فجر الإسلام ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص١٥) .

ولعل الملاحظة التالية ذات أهمية خاصة ، من موقع أنها تضع يدنا على حدود استخدامنا للمسألة الثقافية ، هنا ؛ تلك هي أن الحديث عن «مثقفين» من النمطين المذكورين ينبغي أن يكون حذراً ، وأن يوضع في حدود ضيقة نسبيا ، وذلك نظراً إلى أن **مستوى تقسيم العمل** لم يكن يسمح ببروز فئة مثقفة متفرغة لشؤون التنظير والحوار النظري ، على نحو ناجز . نقول ذلك بغض النظر عن فرد أو آخر نال قسطاً مرموقا ، في حينه ، من الثقافة النظرية المعمقة ، كما هو الحال ، مثلا ، بالنسبة إلى أبي سفيان[1] .

وقد نرى في «الثقافة» ، التي كان يحوز عليها جمع من أبناء الفئات الثلاث المعنية هنا ، نوعاً من «التجربة **الذاتية الجماعية**» ، التي يمتلكها سادة القبائل والبطون والأحياء وشيوخها ، إضافة إلى الشعراء والقصّاصين و «الباحثين عن الحقيقة» من المصلحين الدينيين والاجتماعيين ، وغيرهم[2] . وقد أخذت هذه «الثقافة» تتبلور ، بنيةً ووظيفة ، في إطار التحولات المتلاحقة ، التي راحت تجتاح الحجاز عموماً ومكة خصوصاً . ويمكن القول بأن ذلك طفق يطرح نفسه انطلاقاً من منتصف القرن الخامس ، حيث بدأت المرحلة القُصوية (نسبة إلى قصي) في تحديد اتجاهاتها الأساسية . من طرف آخر ، يتعين على الباحث في البنية الثقافية للمجتمع المكي التجاري الربوي ، عموما ، وفي مرحلة التمهيد للحركة المحمدية ، على نحو خاص ، أن يضع في اعتباره أن البنية الطبقية والفئوية لطبقة الرقيق وشطائر المتسولين والخلعاء والمطاردين والصعاليك كانت

---

١) جاء في «صحيح البخاري ـ الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣ـ٤» أن أبا سفيان ذهب إلى هرقل بدعوة منه في إيلياء (القدس) ، وأقام مناظرة معه ومع أصحابه حول محمد ونبوته ، وذلك على نحو يشير إلى تمتع الأول (أبي سفيان) بمستوى ثقافي ديني متميز .

٢) من هنا ، ينبغي أن نفهم ما يراه بعض الباحثين ، على هذا الصعيد ، بحدوده الحرفية المباشرة . فمحمد عزة دروزة يتحدث عن «وجود طبقة مخصوصة تحترف الكتابة والتسجيل وكتابة العقود التجارية» . انظر كتابه: عصر النبي وبيئته قبل البعثة. المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٤٤٥ .

تنطوي على اختراقات ثقافية كثيرة ومتنوعة . ولعل أحد الأسباب الكبرى ، التي كمنت وراء ذلك تمثل في التركيب الإتني الديموغرافي والإيديولوجي العقيدي لأولئك . فلقد تمحور قسم كبير منهم من خارج العرب . ويعلل طه حسين ذلك بالوضع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي لقريش ؛ فيرى أن هذه القبيلة - الطبقة لم يكن في خطها الاستراتيجي شن حروب ونزاعات قبلية وغيرها . ذلك لأن الاستقرار الاقتصداي والاجتماعي والسياسي ، الذي كانت تطمح إليه - وقد حققت جزءاً كبيراً منه خصوصاً في المراحل الاخيرة من عصر ما قبل الاسلام - اقتضى التفرغ للمهمات المطروحة ، في حالة من السلم والتهادن الاستراتيجي . ومن هنا ، لم يكن لقريش أن تشن حروبا ، تجلب لها المغانم المادية والبشرية (الرقيق) ؛ بل إنها كانت تلجأ إلى شراء هؤلاء من الخارج والداخل[1] . وبذلك ، كانت الطريق ممهدة لاسترقاق الكثير من النصارى واليهود والمجوس ، خصوصاً أولئك الذين كانوا منهم عرضة للاضطهاد الديني هنا وهناك ؛ إضافة إلى أن أرهاطاً متحدرة من شعوب أخرى - كاليونان - كانت تُسترق ضمن ظروف مختلفة ، مثل الخطف . **(وكان من هؤلاء احياناً من تميز بصفته مثقفاً أو مفكراً أو فيلسوفا)**[2] .

---

١) انظر حول ذلك: محمد حسين هيكل - حياة محمد ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٠٥؛ وكذلك: طه حسين - مرآة الإسلام ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٩ .

٢) انظر ما ذكره حول ذلك ، على سبيل المثال ، طه حسين في: على هامش السيرة- الجزء الثاني ، دار المعارف بمصر ،١٩٦٣ خصوصاً الفصل المعنون بـ«الفيلسوف الحائر»؛ والجزء الثالث ، دار المعارف بمصر ،١٩٦٤ ، خصوصاً الفصل المعنون بـ«حديث عداس» . (في الجزء الثاني يجري الحديث عن علاقة وثيقة بين زيد بن عمرو بن نفيل وفيلسوف «أو حكيم» رومي هو «كلكراتيس» ، الذي وصل إلى الحجاز مُسترقّاً ، بعد أن ترك ديراً في الشام عاش فيه لبعض الوقت ، ثم غادره متجهاً نحو الحجاز وبصحبته الراهب بحيرى . وفي الجزء الثالث تنقل إلينا أخبار عداس من نينوى ، وكان قد استُرق من قبل ثقيف في الطائف ، ثم التقى - بعد ذلك - محمداً النبي ، الذي كان يبحث عن مأوى له يحميه من مطارديه في مكة) .

ولما كان أولئك يحملون عقائد وآراء دينية واخلاقية وسياسية مختلفة ومتباينة عن آراء سادتهم ، إضافة إلى امتلاكهم آراء فلسفية دون هؤلاء ، فقد كان ذلك من دواعي توسيع اللوحة الثقافية وتعميقها وتنويعها في الحقل المكي والمديني ، بعامة . بل إن ذلك أسهم في بلورة الموقف الايديولوجي والثقافي ، كما عمل على دفعه باتجاه مزيد من التشظي والتشخص والتموضع اجتماعياً أولا ، وعلى إضافة لحظات جديدة للموقف المذكور ، جرى تمثلها وهضمها من قبله ، على نحو من الانحاء ، ثانيا[1] . وقد يلاحظ أن الموقف الايديولوجي والثقافي المعني سيتعاظم عمقاً وسطحا ، إذا ما وضعناه في ضوء الفرضية المنطلقة من أن «الحركة المحمدية» كانت - في أحد محفزاتها الكبرى - تعبيراً عما تمخضت عنه عملية الإحتكاك الواسعة - بالمعنى الحضاري التاريخي - بين الحجاز من طرف وبيزنطة وفارس من طرف آخر أولا ، وعما أسفرت عنه الصراعات التي دارت بين هتين الامبراطوريتين على الحجاز ثانيا ، وعما استثمرته الحجاز من تلك الصراعات لصالح وضعيتها الاقتصادية التجارية والمالية ثالثاً . بل لعلنا نرى أن الحركة المعنية ما كان لها أن تصوغ شخصيتها **العربية** بمعزل عن التيارات الفكرية والدينية والاجتماعية والإقتصادية ، التي كانت تطرح نفسها في الامبراطوريتين ولواحقهما ، في مرحلة سابقة على الاسلام وفي مرحلة هذا الأخير ، خصوصاً أواخر القرن السادس وأوائل القرن السابع .

نعلن ذلك ونحن نشير إلى أنه إذا كان «**الداخل العربي الحجازي**» هو الذي مارس الدور الحاسم في ضبط وتفسير ما حدث ، على صعيد الحركة المحمدية ، إلا أنه كان مخترقاً من «الخارج البيزنطي والفارسي والحبشي الخ» .

---

١) من الملاحظ أن «النصارى واليهود بمكة (كانوا) عبيداً . . فكان مقامهم بهذه المنازل البعيدة عن الكعبة المتاخمة للصحراء؛ ولذلك كان ما يتحدثون به من قصص دينية عن النصرانية واليهودية بعيداً عن أن يتصل بسمع أمجاد قريش» . ورغم هذا ، كان يصل ذلك إلى هؤلاء وخصوصاً من كان منهم ذا رغبة فيه . «ولقد عتب أبو سفيان يوماً على أمية بن أبي الصلت كثرة تكريره لما يذكره الرهبان» . (محمد حسين هيكل: حياة محمد. المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٠٥) .

وقد حدث ذلك **على نحو** لم يكن بمتسعه (أي الداخل المذكور) أن يصوغ وعيه الديني والسياسي والاجتماعي الاقتصادي، إلا بصيغة المرور عبر ذلك «الخارج»، سلباً أو ايجاباً. وبتعبير أكثر تكثيفا، يمكن القول بأن هذا الأخير ما كان له - ضمن الشرط التاريخي المشخص في حينه - إلا أن يمارس دوراً ملحوظاً في صوغ الحركة المحمدية، **إنما عبْر** أقنية الداخل العربي الحجازي نفسه، باحتياجاته الموضوعية والذاتية وبآفاقه واحتمالاته: كان على الخارج، من أجل أن يمارس فعلاً في الداخل، أن يتحول إلى وجه من أوجهه بنيوياً ووظيفيا، ومن ثم، أن يتكلم بلغته؛ معبراً - بذلك - عن وضعيته وإشكالاتها واحتمالاتها.

وإذا ما وضعنا، الآن، في اعتبارنا ما كان يدور في الساحتين البيزنطية والفارسية من صراعات سياسية واقتصادية وإتنية وعقيدية (خصوصاً على صعيد الأولى حيث كانت تلك الصراعات عنيفة متسارعة بين الكنيسة الرسمية والهرطقات التي اندلعت في عاصمة الامبراطورية وعلى امتداد اقاليمها والتي كانت الأريوسية والنسطورية والمنوفيسية في طليعتها)، لاحظنا أهمية ما سيتبلور - لاحقاً - في حقل «مسيحية شرقية»، أو «نصرانية». فهذه الأخيرة تمثل وريثاً شرعياً للمسيحية الأولى في فلسطين، بقد ر ما تجسد ملامح شخصية وطنية (محلية)، ترفض أن تفسَّر كنسيّاً غربيا، كما ترفض الإنصياع لأطر اليهودية التوراتية، الضيقة. هذه «**المسيحية الشرقية**» أو هذه «**النصرانية**» هي ما سيجد الحجاز نفسه أمامها، بمثابتها إحدى حصيلات الصراعات المذكورة آنفا، **وكذلك** بصفة كونها أحد أشكال التعبير عن الوعي المحلي في البلدان الملحقة ببيزنطة، والمكافحة ضد سيطرتها، ومن ضمنها الكيانات العربية في الجنوب والشمال. فهناك (في الجنوب)، كان اليهود والمسيحيون يتصارعون ضمن المملكة الحميرية؛ بينما هنا (في الشمال)، اعتنق اللخميون المسيحية النسطورية، رغم انضوائهم تحت الحماية الفارسية المزدكية، كما اعتنق الغسانيون المسيحية اليعقوبية[1]؛ هذا بالإضافة إلى المدارس الدينية، التي

١) انظر حول ذلك: ديلاسي أوليري - الفكر العربي ومكانه في التاريخ، المعطيات المقدمة =

ترعرعت فيها أشكال الوعي المحلي ذاك بصيغ من الهرطقة الدينية ، التي انطوت على معالم ملحوظة من البعد السياسي . من ذلك برزت ، مثلا ، مدارس انطاكية والرها ؛ كما برزت مدن اكتسبت طابعاً ذا حضور مسيحي[1] .

وقد عزز أشكال الوعي المحلي الديني والسياسي تلك ما قام به كسرى أنوشروان (الذي عاصر محمداً حيث حكم من ٥٣١ حتى ٥٧٨)[2] في المدرسة الزرادشتية ، التي انشأها في (جنديسابور) من مقاطعات خوزستان . فاستضاف الهاربين من وجه جوستنيان ، الذي أغلق مدارسهم الفكرية في أثينا ؛ مما أسهم في نشر الثقافة الهلينية ليس في امبراطوريته فحسب ، بل كذلك في أوساط العرب المثقفين ، الذين كانوا على علاقة بالمدرسة المذكورة ، مثل الطبيب الحارث بن كلدة العربي ، وابنه النضر خصم محمد لاحقاً والمنهزم في غزوة بدر[3] .



ولعلنا نتبين بعض خيوط من العلاقة بين الحركة الاسلامية الباكرة من طرف ، وبين المظاهر الدينية والثقافية في الجزيرة وعلى تخومها من طرف آخر ، في النص القرآني نفسه . من ذلك ما يأتي في مثل الآيتين التاليتين :

= سابقاً ، ص٤٣-٥٠؛ طيب تيزيني - من يهوه إلى الله - المجلد الثاني ، دمشق ،١٩٨٥، ص٣٥٩-٤٥٠؛ هنري ماسيه - الإسلام ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٦-٣٠ .

١) يكتب بلاشير عن المسيحية أنها «تسربت» . . إلى شبه الجزيرة من اليمن والشام ومن الحيرة فيما بعد . . وقد غدت نجران الإمبراطور أنسطاس (٤٥١-٥١٨م) مركز أبرشية ، ويظهران المذهب السائد يومئذ هو مذهب اليعاقبة» . (ر .بلا شير: تاريخ الأدب العربي - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٧١) .

٢) تاريخ الطبري - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٥٤ ، ١٧٢ .

٣) ديلاسي أوليري: الفكر العربي ومكانه في التاريخ - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٦٠ .

«ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر لسان الذين يلحدون إليه اعجمي وهذا لسان عربي مبين»[1] ؛ «وقال الذين كفروا إن هذا إلا إفكٌ افتراه وأعانه عليه قوم آخرون فقد جاءوا ظلماً وزورا»[2] .

ففي هاتين الآيتين ، نواجه «زعما » بوجود «أناس أجانب وغير أجانب» كانت لمحمد علاقة بهم ، أسهمت في تعلمه منهم . وهو يرد على ذلك ، منكراً ومستنكراً . ولكن ، ألا يلاحظ ومن خلال تفحص النصين المذكورين ـ أن إنكار محمد هنا يقتصر على عملية «التعلم من هؤلاء» ، في حين أنه (أي الانكار) لا ينسحب على العلاقة نفسها؟ وقد أثارت هاتان الآيتان انتباه الباحثين المدققين ، وأدى ذلك بالبعض منهم إلى أن يروا فيهما دليلاً نصياً على وجود خيوط من العلاقة المذكورة آنفا ، وذلك إلى جانب أدلة تاريخية وآثارية (مثل ما ذكرناه من وجود جاليات أجنبية في مكة تتجسس على المكيين أو تدير شؤون تجارهم أو تقوم بالمهمتين كلتيهما معا ، وإقامة مجموعات من المسيحيين والنصرانيين واليهود وغيرهم فيها ، وربما اكتشاف عملة نقدية أجنبية في مكة ،[3] إضافة إلى وجود الآلاف من النصارى واليهود والمسيحين العرب والمتعربين)[4] .

ولقد كان محمد عزة دروزة من المهتمين بهذه المسألة ، فكتب مدققا :

«الآية ـ الأولى من السابقتيْ الذكر ـ تنفي التعليم الذي أراد ناسبوه في ادعائهم جحود نزول الوحي الرباني بالقرآن على النبي ﷺ ، غير أنها لا

---

١) القرآن ـ سورة النحل/١٠٣ .

٢) القرآن ـ سورة الفرقان/٤ .

٣) يذكر أوليري في Arabia before Mohammad أنه كان «في مكة نفسها بيوت تجارية رومانية يستخدمها الرومانيون للشؤون التجارية وللتجسس على أحوال العرب ، كذلك كان فيها أحباش ينظرون في مصالح قومهم التجارية» . أنظر: أحمد أمين ـ فجر الإسلام ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٣) .

٤) انظر: هنري ماسيه ـ الإسلام ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣٨-٣٩؛ ومحمد عزة دروزة: عصر النبي وبيئته قبل البعثة المعطيات المقدمة سابقاً . ص٧٩ .

تنفي اتصالاً ما بينه وبين أحد أفراد الجالية الاجنبية كما هو ظاهر ؛ والمتبادر أن الجاحدين لم يكونوا ليقولوا ما قالوه لو لم يروا ويعرفوا أن النبي ﷺ كان يتردد على شخص من أفراد هذه الجالية في مكة هو أهل علم وتعليم ديني ، وله وقوف على الكتب السماوية»[1] . أما الآية الأخرى فإنها «تنفي كذلك دعوة الاستعانة ولا تنفي اتصالاً أو صحبة بين النبي ﷺ وفريق من الناس ، كما أن تعبير (قوم أخرون) والذي يتبادر إلى الذهن أن الكفار لم يكونوا ليقولوا ما قالوه مما حكته الآية ، لو لم يروا أو يعرفوا أنه كان للنبي ﷺ حلقة أو رفاق يجتمعون إليه ويجتمع إليهم ويتحدثون في الأمور الدينية . وليس من المستبعد - إن لم نقل من المرجح - ان هذا كان قبل البعثة ثم امتد إلى ما بعدها ، وأن يكون من هؤلاء الرفاق أفراد من الجالية الكتابية الذين آمنوا بالنبي ﷺ واندمجوا في دعوته ... وقد ذكرت الروايات أسماء من هؤلاء بين المسلمين السابقين كسلمان الفارسي وصهيب الرومي وبلال الحبشي ... ولقد كان أبو بكر ... صديق النبي قبل البعثة ..»[2] .

إن هذا الذي نستنبطه من النص القرآني ، نجد له صيغاً واضحةً لا لبس فيها في النص ذاته . ههنا ، نقرأ ما يشير إلى أن ما أتى به محمد ، ما هو إلا استنساخ لما قدم سابقوه ومعاصروه :

«هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون»[3] .

---

١) محمد عزة دروزة: سيرة الرسول - الجزء الأول . عُني بطبعه عبد الله بن إبراهيم الأنصاري ، الدّوحة ، ١٤٠٠هـ ، ص٣٢ .

٢) المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة. ص٣٧ . و«جاء في خبر مشكوك بصحته التاريخية ، أن محمداً ﷺ سمع في شبابه وعظ أحد المبشرين اليمنيين . وعلى كل حال ، فإن قبيلة بلحارث الضاربة في ضواحي نجران اعتنقت جميعها الإسلام عند ظهوره» . (ر .بلاشير: تاريخ الأدب العربي - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٧٢) .

٣) القرآن - سورة الجاثية/٢٩ . إنظر ، كذلك: ول ديورانت - قصة الحضارة ، الجزء الثالث من المجلد الثالث ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٣؛ و: محمد عزة دروزة: عصر النبي قبل البعثة. المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢١٥ .

ومن ثم وفي ضوء ذلك :

«إن هذا لفي الصحف الأولى . صحف ابراهيم وموسى»[1] ؛

مع الاشارة إلى ما كنا أوردناه عن يوهان فيك من احتمال النظر إلى هذه «الصحف» على أنها «صحف عاد وثمود» . وإذا كان ذلك على النحو المأتي عليه ، أليس من المفترض والمرجح ، بقوة ، القول بأن محمداً كان يعني ما يقوله لأولئك المحاججين ، أي إنه كان يعرف ما عندهم أو بعضه ، وصل إليه عن طريق ما أشارت إليه الآية الرابعة من سورة الفرقان ، والتي نبه إلى دلالتها محمد عزة دروزة؟ بل ، ألا ندخل في تعارض فقهي نصي وعقلي مع النص القرآني ، الذي يتحدث عن عملية «الاستنساخ» تلك ، حينما نرفض الإقرار بأن الرسول كان على علاقة دينية وثيقة مع مجموعة من «أهل الكتاب»؟ نسأل ذلك ، دون إغفال القول بأننا لا ننظر إلى القرآن ، منهجياً تاريخيا ، بمثابته تلخيصاً لعملية «استنساخ» ما ، بل نصاً يمتلك من عناصر الأصالة التاريخية ما يجعل منه بنية نوعية جديدة (وقد أتينا على بعض ذلك فيما سبق) .



شبّ محمد في أحضان فئة مثقفة ، بحدود عصرها ، وذات سيادة سياسية ووجاهة اجتماعية مستمدتين من وضعية اقتصادية متوسطة الفاعلية ، ومن تميز قبلي نسبي . بيد أن وضع هذه الفئة وإن بدا أحياناً مستقراً ومطمئنا ، إلا أنه ـ مع اتساع الشرخ الاقتصادي والسياسي الاجتماعي المحتمل والآخذ مداه ـ شرع يدخل حالة من التململ والقلق والاضطراب حيال ما طفق يبرز في الحياة الملكية من افتقاد بطيء ولكن مطرد لـ «الهدوء» الاجتماعي والتماسك الايديولوجي . فالتطور الاقتصادي التجاري والمالي الربوي ، بوتائره المتوازنة المعهودة ، راح يستثير نمطاً من المواقف النقدية الباكرة ، التي أخذت تظهر خافتة

---

١) القرآن ـ سورة الأعلى /١٨-١٩ .

على ألسنة بعض وجهاء ومستنيري الفئتين الوسيطة والدنيا ، ناهيك عن تذمر الرقيق ومن لفّ حولهم من خلعاء وصعاليك ومشردين ومطاردين ؛ مما أوجد مناخاً عمومياً من القلق والترقب والتطلع إلى التغيير ، كل من موقعه . ويمكن ملاحظة أن هذا الاتجاه العمومي من التململ والقلق والاضطراب والتذمر في أوساط تلك الفئات والطبقات ، اتسع وتصاعدت وتائره مع الإعلان عن الدعوة الإسلامية ، ودخولها في مواجهة مباشرة مع الخصوم الأعلين . ولقد أدرك هؤلاء الأخيرون الأخطار التي ستنجم عن تهاونهم مع أولئك (الأرازل) ، فكثفوا هجماتهم وركزوها ضدهم ، وبصورة خاصة ضد قائدهم محمد ، وأصحابه المقربين . وهذا ما أرغم هؤلاء على «الهجرة» من بلدهم مكة إلى يثرب ، حيث كان الجو الاجتماعي والسياسي والأخلاقي مهيئاً لاستقبال من رأى أصحابه انه قادر على حل مشكلاتهم وصراعاتهم المنهكة ،وكذلك على إقصاء الأنظار - أخيراً - عن «المدينة المقدسة بكعبتها» ولفْتها إلى مدينتهم المبعدة من دائرة الضوء والغارقة في صراعات داخلية . لقد ارغموا على الهجرة من مكة تحت وطأة العنف ؛ مما أسهم في تعميق ذلك الاتجاه العمومي من التململ والإضطراب الخ . . ضمن أوساط من بقي في مكة من الفقراء والمفقرين والعبيد ، وفتق عواطف ملتهبة من الشعور بالألم والحقد والثأر في قلوب الكثير ممّن هاجروا ، حيال مهجريهم .[1] .

ويمكن القول ، إجمالاً وعموما ، بأن الأحوال أفضت - عشية ظهور اسلام - إلى أن الجميع لم يعد راضياً بوضعيته ، مطمئناً إلى غده : الأدنون ، الذين أخذوا يخضعون لأشكال متصاعدة ، نوعيا ، من القهر والاسترقاق والإذلال ؛ والمتوسطون ، الذين أخذت عملية إفقارهم تتسع من قبل أولئك ، بحيث راحت أرهاط منهم ترغم - بفعل ضرورة اقتصادية قاهرة - على الهبوط باتجاه الأدنين

---

١) جاء في (السيرة النبوية وأخبار الخلفاء للبشتي - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٤٦) أن بلالاً كان «يقول: اللهم إلعن عتبة بن ربيعة وشيبة بن ربيعة وأبا سفيان بن حرب وأبا جهل بن هشام كما أخرجونا من مكة» .

بصيغة أرقاء دين أو صعاليك أو مخلوعين أو مشردين الخ . . . ؛ والأعلون ، الذين راحوا يحسون - من موقع أنانية طبقية ضيقة وجشع اقتصادي لاهث - وطأة الأحداث المتعاظمة ، من مرابض هؤلاء وأولئك الباحثين عما يعزز أمنهم المهدد ، كل بطريقته وضمن احتمالاته .

ولعلنا نلاحظ إلى أي مدى كانت الفئتان الدنيا والوسطى من طبقة التجار والماليين أكثر حساسية واستجابة لتلك الاحداث ، وذلك بحكم الامكانات والأقنية الثقافية ، التي امتلكتها ووظفتها باتجاه صوغ مشاريع مستقبلية جديدة . من هنا ، قد نتبين المواقع الأساسية لتلك الأصوات الخافتة أولاً والمرتفعة بعد ذلك ، تلك الأصوات التي انطلقت محتجة على المثل الدينية العليا المهيمنة التي مثلت قفازاً إيديولوجياً في أيدي «الملأ» . فهذا الأخير أخذ يُسوغ باسم ذاك وضعه الاجتماعي والاقتصادي ، ويعمم ذلك ، ويجعل ممن يتصدى له ولما كمن وراءه من مصالح تجارية ربوية ، عبرة لمن يعتبر . إن تلك الأصوات الاجتماعية هي التي أفضت ، في نهاية المطاف ، إلى بؤرة أساسية تبلور - في ضوئها ومن موقعها - «التيار الحنيفي» ، ذلك التيار الذي مارس دوراً ملحوظاً في عملية التنوير والنقد الديني والاجتماعي ، عشية الحركة الإسلامية ، وكان - من ثم - بمثابة تمهيد أولي لها . ولا بد أن نشير ، في هذا السياق الدقيق والخاص ، إلى أن الوعي الاجتماعي الذي امتلكه ، بمختلف أشكاله ، مثقفو تينك الفئتين ، ما كان له أن يتكون خارج الحقل العمومي للمجتمع المكي التجاري الربوي . نعني بذلك أن الوعي المذكور وإن كان ، من حيث الأساس ، وعياً طبقياً فئوياً خاصاً بالفئتين الدنيا والوسطى من الطبقة العليا ، فإنه ظل يمثل بؤرة تكثفت فيها وتوضعت الاتجاهات والمطامح الايديولوجية الكبرى للتعددية الإتنية الديموغرافية والايديولوجية الدينية ، في إطار طبقة الأرقاء ؛ ونخص من هؤلاء المسيحيين والنصارى واليهود والمجوس . ويتعين علينا أن نضيف إلى ذلك أن الوعي القبلي النسبي ، الذي كان يخترق البنية الاجتماعية ، على وجه العموم ، مارس ، هو بدوره ، دوراً ظل واضحاً وصريحاً في صوغ الوعي الاجتماعي المعني . بيد أنه لما كانت الفئتان المعنيتان (الدنيا والوسطى) قد تعرضتا لعمليات تماس تجارية

وسياسية وقانونية وثقافية واسعة مع المجتمعات المجاورة (الفارسي والبيزنطي خصوصا) ، فقد كان على الوعي الاجتماعي ، الذي حمله مثقفوهما ، أن يضع ذلك في اعتباره . وعلى هذا النحو ، يتبدى لنا الوعي المذكور في وجهين اثنين كبيرين له ، هما الخاص والعام .فالأول منهما عبر عن .واقع الحال في الداخل ، في حين أن ثانيهما عكس البنية الحضارية العمومية للمجتمعات المجاورة من موقع الامكانات والاحتمالات التي أنتجتها جدلية الداخل والخارج ، تلك الجدلية التي كان على «العام» بمقتضاها أن يمر عبر ذلك «الخاص» ، ويعبر عن نفسه في ضوئه ، ويفصح عن اتجاهاته واحتمالاته من موقعه .

إن «حركة الحنيفية» ، التي سيأتي الحديث عليها لاحقا ، كانت ـ على طريقتها الخاصة ـ كل ذلك مجتمعا ؛ وكانت ، أيضا ، كل ذلك بصفة كونها تعبيراً عن آفاق التحولات الجديدة المرتقبة وشاهداً عليها ، ومن ثم أحد الأشكال المحتملة للحركة المحمدية نفسها ، أو للتمهيد لها .



الفصل الثاني:

الحنيفية «ارهاص وتوطئة لبعثة محمد» ، أو من الإسلام الحنيفي الى الاسلام المحمدي

أوهام تأريخية : قريش نسق عقيدي واحد

أوردنا ، في موضع سابق ، قولاً لابن اسحاق ، أعلن فيه أن الأحباش حين ردوا عن مكة والكعبة خاسئين مندحرين ،

«أعظمت العرب قريشا ، وقالوا : هم أهل الله ، قاتل الله عنهم وكفاهم مئونة عددهم»[1] .

---

١) عدّ إلى ذلك ضمن: السيرة النبوية لإبن هشام ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٥٠ . انظر ، كذلك: جواد علي ـ المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، المعطيات المقدمة سابقاً ، =

ان هذا النص الاسحاقي يقدم لنا الهزيمة «المنكرة» للأحباش على انها ، في نظر العرب ، نصر لقريش عامة ومن حيث هي قبيلة مقدسة «مختارة من الله» . ومن أجل تبين الدلالات الحقيقية لمثل هذا النص ، لا بد - بدءاً - من تحليله وتفكيكه واكتشاف الآليات الخفية ، قبل المعلنة ، الكامنة وراء عملية تبنينه .

وما نود التنويه به ، من موقع هذا الشاهد الهام ، هو أنه نظر إلى الإتني القبلي ممتزجاً بالمقدس الإلهي ، منتهكةً - بذلك - الأسس التي تقوم عليها البنية القرشية ، في تمايزها إيديولوجياً دينيا ، ناهيك عن التمايز الاقتصادي المالي الربوي والتجاري ، وكذلك السياسي الاجتماعي ، وإن كانت موحدة إتنياً قبلياً . بيد أن ذلك إن دل على شيء ، في هذا السياق ، فإنما يدل على أمرين إثنين . الأول منهما يتمثل في أن الأطراف الكبرى من المكيين كان لهم مصلحة في دحر الأحباش وإقصائهم عن المدينة «المقدسة» بـ «حرمها المقدس» . وهذا من شأنه الإشارة إلى أن أولئك كانوا يشتركون في هدف واحد ، ولكن باختلاف الطرق والمسالك ، التي تؤدي إليه . أما الأمر الثاني فقد تجسد في التفاف الجميع حول «الله» ، أي حول القوة التي بلغت من الهيبة ، في حينه ، بحيث فرضت نفسها عليهم جميعاً . وفي ذلك تأكيد ضمني على ضمور أدوار الآلهة الصغرى ، ومن ثم على بروز مقدمات للتوحيد الديني ، ومعه أو في مقدمته التوحيد السياسي . وما ينبغي أن نضيفه هنا - وهو قراءة في كلا الأمرين المذكورين - يقوم على أن مكة أخذت تعظم في أعين العرب ، متحولة - بذلك - إلى «جامع» حقيقي لهم ، ومحفزة إياهم في وقوفهم ضد الغزاة . فلعل مكة ، في وقوفها ضد الأحباش ، كانت قد جسدت الوجه الأول من موقف واحد في أعين أولئك . أما الوجه الآخر فقد تمثل في معركة ذي قار وانتصار العرب فيها ، وبروزهم - من ثم - كقوة يمكن أن يحسب لها حساب ، حين تكون موحدة .

= ص٣٦٨ . في الشاهد الذي نقرأه عند جواد علي ، نواجه نمطاً من التفكير ينطلق من أن أهل قريش لما كانوا هم «أهل الله» ، فإنهم أصبحوا ذوي «قوة ومال» ، وأصبحوا هم الأحرار مقابل غيرهم اللا أحرار .

وبذلك ، كان بروز مكة **القرشية المقدسة** بمثابة المصادقة على ما كان قد حدث ، على صعيد الحركة التجارية العالمية ، التي وجدت في مكة إحدى ركائزها الكبرى ، بعد انتقالها من اليمن ، كما يجعلنا ذلك نلاحظ أن الأمور ، بمجملها ، كانت تومئ إلى أن المدينة المعنية «أصبح لها شأن» ، وإلى أنه «سيكون لها شأن أعظم» .

من هنا ، كان ضرورياً أن نفكك النص الاسحاقي ، وألا نركن إليه في «بنيته المباشرة» . ذلك لأن الوقوف دون إنجاز هذه المهمة ، يحول دون اكتشاف فيما إذا كانت الحركة الاسلامية قد هيئ لها ، ارهاصا ، ضمن القبيلة الواحدة ذاتها . إذ إنه في هذه الحال ، سينظر إلى هذه الأخيرة على أنها ـ **في عمومها** ـ تمثل ارهاصاً لتلك الحركة ، منتزعاً من تشخصه التاريخي . بيد أن المسألة حين تطرح على هذا النحو ، تقود إلى وضع التوجهات والتيارت والشخصيات المكية كلها في مستوى واحد ، وضمن نسق واحد ، هو النسق القرشي المقدس ، أي المقدس **لأنه** قرشي .

إن هذا الأسلوب الإسحاقي في التأريخ أو في الإكتفاء بالخبر دون تحليله وتركيبه ، لا يسمح ـ على نحو من الأنحاء ـ بتبين نقاط التواصل والتفاصل في الحركة التاريخية والتراثية لحدث ما ؛ مما يفوت الفرصة على البحث العلمي التأريخي في اكتشاف «الجدة» في هذا الحدث أو ذاك . وهنا ، في ما نحن الآن بصدده ، تظهر الحركة المحمدية ـ وفق ذلك ـ بمثابتها حركة **قرشية** أولاً وقبل كل شيء ، انطلاقاً من أن التاريخ القرشي مقدس الهي ، في أساس الأمر .

في ذلك الاسلوب التأريخي ، نفتقد التشخيص النقدي التاريخي ، الذي يفقدنا ، هو بدوره ، عناصر التمايز والتناقض في بنيتي القرشيين والمحمديين ، بالرغم من تحدرهم جميعاً من بنية قبلية واحدة إتنياً . وهذا من شأنه أن يكوّن شرخاً حتى في التصور التأريخي الاسلامي ذاته . وسوف نتبين أن بعض التغير في هذا التصور سيحدث على يد جمع من كتاب السيرة . بيد أن ذلك سيظل محاصراً بحدود صارمة . فابن هشام ، صاحب «السيرة النبوية» والمنحدر من القرن الثالث للهجرة ، سوف يطرأ بعض التحول على تصوره التأريخي ، على يد

الحافظ ابن كثير ، مثلا ، المنحدر من القر ن الثامن للهجرة ، بحيث نقف لدى هذا الأخير أمام محاولة نقدية لاكتشاف التمايز في عملية الانتقال من «القرشية» إلى «المحمدية» . فالانتصار على الأحباش لم يكن لصالح قريش عموما ، بحسب ابن كثير ، وإنما كان لصالح

«البيت الحرام وإرهاصاً وتوطئة لبعثة محمد» ؛ ذلك لأن ما فعله الله «بأصحاب الفيل (لم يكن) نصرة لقريش على النصارى الذين هم الحبشة : فإن الحبشة إذ ذاك كانوا أقرب لها من مشركي قريش»[1] .

إن ابن كثير ، هنا ، إذ يمارس حداً ما من الفكر النقدي اللاهوتي ، فإنه يصل ، عبر ذلك ، إلى الإقرار ـ الضمني على الأقل ـ بأن «بعثة محمد» قد «**أرهص لها ووطئ**» ، **قبل أن تظهر** . وهذا من شأنه الخروج ، جزئيا ، عن التصور الاسلاموي اللاتاريخي للاسلام ، الذي وجدنا ـ في ابن إسحاق سابقاً وعباس محمود العقاد لاحقا ـ نموذجين بارزين له[2] . ويهمنا ، هنا ، أن نضع يدنا على وجه «تأسيسي» من أوجه المسألة ، التي نحن بصددها ؛ نعني بذلك البحث في المصادر الدينية التاريخية للحركة المحمدية ، على صعوبته وإشكاليته .

ولعلنا نتبين واحداً من مفاصل ذلك البحث في إطار ما قدمه ابن كثير حول المسألة ذاتها ، التي أتينا عليها . فهو يورد ، نقلاً عن ابن هشام ، قصيدة شعرية قيلت تمجيداً ليوم هزيمة الأحباش ، وخروج مكة والكعبة سالمتين . ويشير إلى أن هذه القصيدة تُروى ، بحسب ابن هشام ، لأمية بن أبي الصلت ابن أبي ربيعة الثقفي ؛ في حين أن ابن اسحق ، كما يخبر ابن هشام في «سيرته» ، يعلن أنها تروى لأبي الصلت بن أبي ربيعة الثقفي ، أي أبي أمية . وفي الحالين ، تظهر المسألة بأهمية خاصة ؛ نظراً إلى أن هذه القصيدة تشير ، ضمناً وصراحة ، وإن

---

١) إبن كثير: البداية والنهاية. ج٢ ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٧٥ .

٢) يمكن القول بأن «التفسير الديني» لهزيمة الأحباش غالباً ما نواجهه لدى كتاب السيرة والمؤرخين الإسلاميين والفقهاء . ولكن المسألة نادراً ما برزت على نحو نقدي ، كما هو الحال عند إبن كثير .

على نحو ضيق ، إلى الكثير من التصورات ، التي سنجدها لاحقا مهيمنة في المعجمية الدينية المحمدية . وقمين بنا أن نلاحظ أن إيراد القصيدة المعنية ، من قبل ابن كثير ، ينطوي على دلالة منهجية متميزة عن دلالة إيرادها ، من قبل ابن اسحاق ، ومتقدمة عليها .

فالأول منهما يوردها تطابقاً مع موقفه السابق ، الذي يقوم ، بصيغة ساذجة أولية ، على فهم أولي لجدلية السابق واللاحق ، أي لجدلية الحنيفية والمحمدية . أما الثاني (ابن اسحاق) فيفعل ذلك على سبيل الاخبار العمومي بالأحداث ، دون اهتمام بالسياقات والعلاقات التاريخية والاجتماعية ، وغيرها . والقصيدة المعنية ، هنا ، نورد منها الأبيات التالية :

«إن آيات ربنا ثاقبات لا يماري فيهن إلا الكفور
خلق الليل والنهار فكل مستبين حسابه مقدور
ثم يجلو النهار رب رحيم بمهاة شعاعها منشور
كل دين يوم القيامة عند الله . الا دين الحنيفة بور»[1]



إن بعض الكلمات ، التي تظهر هنا معبرة عن حالة آخذة في التبلور والاتساع عشية الحركة المحمدية ، سوف تتحول إلى تصورات مركزية في المعجمية الدينية المحمدية . يبرز من ذلك ، على سبيل المثال ، تصورات «الآية» و«الرب» و«الكفور ـ الكافر» و« الخلق» و«المقدور ـ من القدَر» و«الرب الرحيم» و«منشور ـ من يوم النشور» و«الدين» و«يوم القيامة» و«الله» . ولما كانت هذه التصورات قد شكلت مثل تلك الحالة أولا ، وتحدرت من نسق إيديولوجي

---

١) أورد إبن إسحق ذلك ، بنقل إبن هشام ، له في: السيرة النبوية لابن هشام ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٥٣؛ وابن كثير في: البداية والنهاية. ج ٢، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٧٥-١٧٦ .

أفصح عن معالمه بصيغة «الحنيفية» ثانيا ، فإنه يغدو ذا أهمية بحثية أولية أن نقوم بمحاولة تناول هذا النسق الايديولوجي ، بوصفه واحداً من المصادر الايديولوجية للحركة الاسلامية ، إن لم يكن واحداً من أهمها أو أهمها ، على وجه العموم . وبمحاولتنا هذه ضمن الكتاب الذي نقرأ فيه ، فإننا لسنا أول من بدأ بها . وينبغي الاشارة - إيضاحاً لذلك - إلى أن القرآن نفسه سيعلن لاحقاً أن الاسلام (المحمدي) أتى متطابقاً مع تصورات الأحناف (المسلمين) الأوائل ، بدءاً بمن يعتبره النبي المسلم الحنيف الأول ، أي «ابراهيم» ؛ مضافاً إلى ذلك ، من طرف آخر ، ماأنجزه مؤرخون وكتاب سيرة وباحثون على هذا الصعيد ، وإن على نحو جزئي أو قاصر تاريخياً معرفياً .[1]

ومن الخيارات الاستراتيجية ، التي نناقشها عمقاً وسطحا ، في بحثنا هذا ، تناول الظاهرة المعنية (الحنيفية) بمثابتها مصدراً عربياً (مكياً حجازيا) للحركة المحمدية أولا ، ومن حيث هي - كذلك - حصيلة فعل داخلي أسهم في بلورته تأثير خارجي ثانياً . ولكن هذا وذاك لن يكونا مسوغاً للتقليل من أهمية ما يمكن أن يمثل مصادر إيديولوجية أخرى للحركة المذكورة ، بوجهها الإيديولوجي .

١) إن هذا التصور القرآني للعلاقة بين الرسالة «المحمدية» والرسالات الأخرى السابقة ، التي تقف على رأسها- أيضاً حسب هذا التصور- «الإبراهيمية» ، يتيح لنا النظر إلى «الإسلام» بمثابته ناظماً مشتركاً بين هذه «الرسالات» جميعاً . وهذا ، بدوره ، يجعل من المسوغ أن ينظر الباحث المؤرخ إلى موضوع بحثه ، في ضوء جدلية التواصل والتفاصل فيما بين «الرسالات» المعنية؛ مما يسمح بالتحدث عن منحنيات متعددة للتاريخ «الإسلامي» ، يبرز منها «المنحى الإسلامي المحمدي»: الإسلام المحمدي .

٢

«بيان سري بالعزم على البحث والتغيير»

آ ـ يحدثنا ابن اسحاق عما يبدو أنه اتفاق سري خطير، عقد بين مجموعة من رواد قريش «الروحيين المصلحين»؛ فيقول:

«واجتمعت قريش يوماً في عيد لهم عند صنم من أصنامهم، كانوا يعظمونه وينحرون له، ويعكفون عنده، ويديرون به، وكان ذلك عيداً لهم، في كل سنة يوماً، فخلص منهم أربعة نفر نجياً، ثم قال بعضهم لبعض: تصادقوا، وليكتم بعضكم على بعض، قالوا: أجل، وهم ورقة بن نوفل.. وعبيد الله بن جحش..، وكانت أمه أميمة بنت عبد المطلب. وعثمان بن الحويرث. وزيد بن عمرو بن نفيل.. فقال بعضهم لبعض: تعلّموا والله ما قومكم على شيء! لقد اخطئوا دين أبيهم ابراهيم، ما حجرٌ نطيف به، لا يسمع ولا يبصر، ولا يضر ولا ينفع؟! يا قوم التمسوا لأنفسكم، فإنكم والله ما أنتم على شيء، فتفرقوا في البلدان يلتمسون الحنيفية، دين ابراهيم»[١].

لعلنا نتلمس، في غضون هذا النص، ميلاً إلى القول بأن أمامنا ما يبدو أنه **بيان** بالعزم على **رفض** الايديولوجيا الدينية القائمة، وبالبحث عن بديل

١) السيرة النبوية لابن هشام ـ الجزء الأول، المعطيات المقدمة سابقاً، ص٢٠٤ـ٢٠٥.

عنها ، من شأنه أن يستجيب للتحولات الناجزة والمحتملة ، التي أخذت تطرح نفسها على بساط البحث في مكة ، وفي الجزيرة العربية عموماً . وجدير بالإشارة إلى أن ذلك أخذ يفصح عن نفسه في مرحلة كانت فيها تلك التحولات قد دخلت طوراً متقدماً من النضج الاقتصادي والاجتماعي والسياسي الثقافي ، في حدود المجتمع التجاري الربوي المكي ؛ نعني بذلك الطور التاريخي نفسه ، الذي أحاط بالحركة المحمدية ، ومثّل بؤرة انطلاق لها . وهذا ينطوي على القول بأن الحركة المذكورة لعلها جسدت واحداً من تلك البدائل المحتملة ذاتها ، التي حمل ألويتها أمثال أولئك الرجال ، الذين أتى ابن اسحاق على ذكرهم . ونود أن نشير إلى وجه آخر من المسألة ، بشيء من الافتراض المسوغ تاريخياً وايديولوجياً دينياً . وهو وجه لا يسع الباحث أن يهمله ، خصوصاً إذا ضبط اختياره في بحثه ، من موقع النظر إلى أن الأحداث الكبرى والصغرى ، التي كانت تلم بالامبراطوريتين الكبريين ، في حينه ، لم تكن لتمر دون أن تترك صدى أو أصداء في الوضعية المكية والعربية عموماً ، أولاً ؛ ومن موقع النظر ، ثانياً ، إلى أن التحولات ، التي كانت تطرأ على البنية المكية وما حولها ، لم تقف تينك الامبراطوريتان موقفاً محادياً حيالها . أما الوجه المعني هنا ، فيكمن في إمكانية ترجيح ضرورة الإنطلاق - في البحث التاريخي - من أن الحركة الإسلامية المحمدية نفسها قد تكون ذات علاقة ما تنظيمية أو دينية أو سياسية أو هذه جميعاً بما كان يجري في البقعتين المذكورتين .

ومن الأهمية بمكان أن نذكر معطيين اثنين لهما أهمية في هذا السياق . المعطى الأول يتمثل في أن من سماهم ابن اسحاق من الرجال وأتى على تشكيكهم في الوثنية ، التي كانت ذات حضور كبير في مكة ، لم يكونوا إلا قلة ضمن أمثالهم ممّن ظهر ، على هذا الصعيد في المرحلة التاريخية المذكورة (عشية ظهور الحركة المحمدية أو في النصف الأول من القرن السابع) . فلقد كان هنالك آخرون ممّن أسهم ، بقوة أو بضعف ، في اتجاه التشكيك بالوثنية المكية ، والجزيرية عموماً ؛ ويبرز منهم من يذكر إبن كثير وغيره ، مثل أمية بن أبي الصلت الثقفي ، وقس بن ساعدة الإيادي ، وكعب بن لؤي ؛ وكذلك من يذكرهم ابن قتيبة

وغيره ، مثل أبي قيس صرمة بن أبي أنس ، وخالد بن سنان بن غيب[1] ؛ إضافة لمن قد يدخلون في هذا الحقل من الشعراء ، مثل لبيد . (يذكر جواد علي أسماء أخرى هي : أرباب بن رئاب ، وسويد بن عامر المصطلقي ، وأسعد أبو كرب الحميري ، ووكيع بن سلمة بن زهير الإيادي ، وعمير بن جندب الجهني ، وعدي بن زيد العبادي ، وأبو قيس صرمة بن أبي أنس ، وسيف بن ذي يزن ، وعامر بن الظرب العدواني ، وعبد الطابخة بن ثعلب بن وبرة بن قضاعة ، وعلاف بن شهاب التميمي ، والمتلمس بن أمية الكناني ، وعبد الله القضاعي ، وعبيد بن الأبرص الأسدي ، وكعب بن لؤي بن غالب[2]) .

أما المعطى الآخر فيتمثل في أن اتجاه التشكيك بالوثنية القوي ربما كان ، في مجمله وأساسه ، **معاصراً لمحمد** ، بحيث يغدو من قبيل عدم الدقة القول بأن محمداً كان ـ في مرحلته ـ وحيداً في مناوأة الوثنية . ذلك لأن محمداً أتى في مرحلة كانت «الوثنية» فيها قد تحولت ـ بمثابتها وجهاً إيديولوجياً من أوجه النظام السياسي والاجتماعي والاقتصادي للملأ ـ إلى موضوع نقد من قبل أولئك الدعاة للاصلاح ، وكذلك من قبل الفئات المفقرة والفقيرة ، التي ربطت ـ ضمناً على الأقل ـ بين الطغيان الاقتصادي وتسويغه الايديولوجي (الوثني هنا) على أيدي سادة ذلك النظام . ولا بد من الإضافة بأن انتشار التصورات والآراء اليهودية والمسيحية والنصرانية وغيرها ، في أوساط العرب الجزيريين على طريق مباشر أو بواسطة الاحتكاك الواسع لهؤلاء مع التوحيديين في الشام والعراق وفارس وروما الخ . . ، كان له أثر كبير وعميق في وضع الوثنية موضع تساؤل ، على الأقل .

بل لعلنا نرى أن الرجال ، الذين ذكرناهم فوق والذين سلكوا مسلك التشكيك في الوثنية ، لم يكونوا أناساً هامشيين ، أو هُملاً ، أو أقل شهرة من محمد . وقد نزيد على ذلك إذ نقول ، إن محمداً نفسه تعلم الكثير وربما

---

١) المعارف لابن قتيبة ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٦١ـ ٦٢ .

٢) جواد علي : المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، الجزء الخامس . ص٣٧٠ .

الكثير ، في حسمه ، من بعض هؤلاء . وهنالك من كتاب السيرة والمؤرخين والمصنفين من يقدم لنا نصوصاً تفضي إلى أن محمداً كان يجد في ورقة بن نوفل المعلم الأول ، الذي أضاء له الطريق ، وفكّ له أسرار «الوحي» ، وقدم إليه من الحوافز الأخلاقية المعنوية ما جعله «يثبت» ؛ بحيث إن ورقة حين مات ، وجد محمد نفسه في فراغ هائل ، كاد أن يؤدي به إلى الإنتحار «رمياً من شواهق الجبال»[1] . وكتب السيرة تعج بأخبار العلاقة بين محمد وزيد بن عمرو بن نفيل وورقة بن نوفل ، أو بأخبار الإتصال الديني والشعري الأدبي غير المباشر بينه وبين قس بن ساعدة وعتبة بن ربيعة ، وغيرهم .

ونحن ، الآن ، في معرض تقصي أوجه العلاقة المختلفة المحتملة بين الحركة الإسلامية المحمدية من طرف ، وبين ما أنتجه أولئك وأمثالهم من تطلعات وتأملات وآراء ومواقف من طرف آخر .

إن من مقتضيات الأمور الراجحة والمحتملة احتمالاً قوياً القول بأنه في مجتمع كالمجتمع المكي التجاري الربوي والمنفتح على العالم القديم ، من مقتضيات الحال أن تكون قد نشأت بنية ثقافية ، تقف على رأسها فئة لها من التطلعات والتأملات والآفاق الذهنية ما يجعلها مرتبطة ، عضوياً ، بحركة هذا المجتمع تكريساً أو مناهضة . بيد أنه من الملفت أننا نكاد نفتقد وجود مثل هذه الفئة الثقافية في المجتمع المذكور ، تقف في طليعته باتجاه تكريسه والتنظير له عبر إيجاد منظومة من القيم الأخلاقية والسياسية الاقتصادية والفكرية ، وتجعل منها سيد الموقف . ولكن من طرف آخر ، يلاحظ وجود نمط من التفكير في أوساط «الملأ المكي» ، أي الفئة العليا من طبقة التجار والماليين ، يقوم على فهم نفعوي (ذرائعي) مباشرة للأشياء ، فيه كثير من الذكاء والسخرية اللاذعة والتعريض الضمني بالفكر الديني عموماً ، وكذلك بالنبوة ، على وجه خاص . وهذا ، كما قد يكون بيّناً ، ما لا يمكن إدراكه وتقصيه وفحصه بعيداً عن العلاقات التجارية والمالية الربوية في مكة ومتطلباتها ، تلك العلاقات التي طمح القيّمون

---

١) سنأتي على أمثال هؤلاء الكتاب والمؤرخين والمصنفين في مواضع لاحقة من هذا البحث .

عليها إلى خلق استقرار وطيد لها ، مهما كان الثمن : مناهضة النزاعات القبلية والحروب الاقليمية ، ووضع حد لها ، والتماس المواثيق والعهود الاقتصادية مع الدول المجاورة والنائية ، والعمل بكل الأساليب المحتملة على توسيع التجارة بأرباحها المجزية والمعاملات المالية الربوية بفوائدها المتصاعدة ، الخ . . .

وقد جعل ذلك من قضايا الفكر والنظر ملحقاً نفعياً وظيفياً بالحركة التجارية المالية . وفي هذه الحال ، مثّل هيكل الأصنام الإلهية ، التي وصل عددها ، كما مرّ معنا ، إلى ثلاثمائة وستين صنماً ، في نظر أصحابه الأعلين بالدرجة الأولى وبأحد المعاني الأساسية للموقف ، مركزَ تجمع جاذباً للتجار الحجاج وللحجاج المتاجرين ، ولغيرهم من شعوب مجاورة ونائية ، يمارسون فيه نشاطهم «مباركاً مقدساً» . هذا أولاً . ومن ناحية أخرى ، مارس ذلك الهيكل وظيفة ثانية ، لم تكن أقل أهمية من تلك ، خصوصاً أنها كانت متممة لها (أي للوظيفة الأولى) ضمن الشرط التاريخي المشخص آنذاك ؛ نعني بذلك الوظيفة الاجتماعية الإيديولوجية المتمثلة بإضفاء شرعية إجتماعية وإيديولوجية على السلطة السياسية للملأ ، ومنحه - من ثم - هالة من الوجاهة الاجتماعية المناسبة ، التي لم تكن - بدرجة أو بأخرى - بعيدة عن تقاليد الفروسية القبلية وأخلاقياتها .

بيد أننا ، في هذا وذاك ، لا نرى ما يدعو إلى تضخيم عنصر النفعية الواعية وظيفياً في تعامل المكيين المغنيين مع عالمهم الوثني ، بحيث يقودنا ذلك إلى نفي لحظة الوعي الوثني ذاته ، بالاعتبار البنيوي التكويني . وقد سبق أن أشرنا إلى أن الطقوسية الوثنية ظلت عهداً غير قصير في الحجاز عموماً ، ومن ضمنه مكة ، تمثل نقطة تقاطع وتماس بين العملي والذهني ، وأنها لم تنفصل عن النشاط العملي ، على نحو أولي ، إلا في مرحلة متأخرة قد تكون الفترة المحمدية الباكرة (حتى بداية الدعوة الإسلامية) تعبيراً عنها ، وتجسيداً لها . ومن ثم ، إذا كنا نُبرز الموقف النفعوي لدى «الملثيين» ، في فهمهم للوثنية والآلهة والدين إجمالاً ، فإنما نكون قد عنينا بهؤلاء طغمة مثقفة صغيرة وواعية لمصالحها التجارية والمالية الربوية ولما يخدمها ، إضافة إلى تجربتها الواسعة مع شعوب المنطقة ، بلغاتها وخصائصها الإتنية ومصالحها الاقتصادية ونظمها السياسية .

إن تلك الوضعية تمثلت ـ كما قد يتضح من ذلك على الأقل جزئياً ـ بالطغمة المثقفة المنوه بها والتي امتلكت معظم الأقنية الثقافية ، في حينه ، تأسيساً على سلطتها الاقتصادية والسياسية ، وكذلك الاجتماعية ، مجسدةً بتكوينها القبلي الكثيف . وقد نرى في أبي سفيان بن حرب نموذجاً مكثفاً لأولئك . ويمكننا ، من أجل إغناء هذه الفكرة وتشخصيها ، بمزيد من الوضوح ، أن نأخذ الحوار الذي دار بينه وبين أحد الرجال المصلحين الرياديّين ، الذين أتينا عليهم ، وهو أمية بن أبي الصلت الثقفي . في هذا الحوار الثمين تاريخياً ، والذي يسجله لنا إبن كثير ، يسأل أمية أبا سفيان ـ وقد كانا في رحلة تجارية ـ ؛ مع الإشارة إلى أن أبا سفيان هو الذي ينقل الحوار :

«هل لك يا أبا سفيان في عالِم من علماء النصارى إليه يتناهى علم الكتاب تسأله . قلت : لا إرب لي فيه والله لئن حدثني بما أحب لا أثق به ولئن حدثني بما أكره لأجدن منه . . . قلت (أي أبو سفيان) وهل لك من منقلب . قال : أي والله لأموتن ثم لأحيين قال قلت هل أنت قابل أمانتي قال على ماذا قلت على أنك لا تبعث ولا تحاسب قال فضحك ثم قال : بلى! والله يا أبا سفيان لنبعثن ثم لنحاسبن وليدخلنّ فريق الجنة وفريق النار . قلت : ففي أيهما أنت أخبرك صاحبُك قال لا علم لصاحبي بذلك لا فيَّ ولا في نفسه قال فكنا في ذلك ليلتين يعجب مني وأضحك منه»[1] .

وجدير بنا أن نشير إلى موقف آخر لأبي سفيان إياه ، يُبرز ذلك الإتجاه التشكيكي في النبوة ، لينتهي بالإقرار بها ، **ولكن** على نحو قسري إرغامي ،

---

١) ابن كثير : البداية والنهاية ـ جـ٢ ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٢١ ـ ٢٢٢ . نضيف إلى ذلك ماأورده علي بن حسينعلي الأحمدي في كتابه(مكاتيب الرسول ـ الجزء الثالث ، بيروت دار صعب ، دون تاريخ نشر ، ص٥٢٩) في الشاهد التالي الذي يخاطب فيه أبو سفيان بني أمية قائلاً : «تلقّفوها بني أمية تلقف الكرة فو الذي يحلف به أبو سفيان مامن جنة ولا نار» .

وبحسب الظروف المستجدة ، أي بعد هزيمته السياسية . فأبو سفيان حين يجد نفسه مرغماً على الإستسلام أمام محمد ، بعد دخوله مكة ، فإنه يظل يراوغ ويساوم على إعلان إسلامه . أما الوثيقة الثانية بعد تلك والثمينة ، حقاً ، التي حفظت هذا الموقف الهام بدلالته التاريخية ، فنجدها لدى ابن هشام في «سيرته» ، وهي عبارة عن حوار يجري بين أبي سفيان وبين محمد النبي ، نتبين فيه إقرار الأول بالإسلام «تحت حدّ السيف» ، دون أن يعني ذلك تمسكاً منه بـ«وثنيته الخلّبية» . بيد أن الأهم ، بعدة اعتبارات ، في الوثيقة المذكورة يتضح في أن صراع أبي سفيان مع محمد لم يكن على «الإيمان بالله والشهادة به» ، بقدر ما كان على الإيمان بـ «محمد النبي والرسول» ، أي بالمشروع المحمدي الإسلامي ، الاقتصادي والسوسيوثقافي ، القائم على «تكافل وتوازن اجتماعي واقتصادي طبقي» ، وليس على «تقاطب اجتماعي واقتصادي طبقي وربما كذلك سياسي» . أما الحوار المعني فهو التالي :

«قال ، ويحك يا أبا سفيان ، ألمْ يأنْ لك أن تعلم أن لا إله إلا الله؟ قال : بأبي أنت وأمي ، ما أحلمك وأكرمك وأوصلك ، والله قد ظننت أن لو كان مع الله إله آخر غيره لقد أغنى عني شيئاً بعد ، قال : ويحك يا أبا سفيان! ألم يأن لك أن تعلم أني رسول الله؟ قال : بأبي أنت وأمي ، ما أحلمك وأكرمك وأوصلك! أما هذه والله فإن في النفس منها حتى الآن شيئاً . فقال له العباس : ويحك! أسلم وأشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله قبل أن تضرب عنقك؟ قال : فشهد شهادة الحق ، فأسلم»[1] .

إن النمط الذهني الديني ذا الدلالة الوظيفية النفعية عموماً ، والذي يفصح عن شخصه عبر الحوارين السابقين ، لم يكن له أن يجسد بديلاً مقبولاً للمدرسة الفكرية والدينية ذات البعد النقدي الاصلاحي اجتماعياً وذهنياً ، والتي أخذت تطرح نفسها في الحياة المكية خصوصاً ، والعربية الجزيرية بصورة عامة . فإذا أقررنا ، والحال كذلك ، بوجود فئة من المثقفين المناهضين دينياً (واجتماعياً) للملأ

---

١) السيرة النبوية لإبن هشام - ج٤ ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣٣ .

المكي المهيمن ، فإنه من غير المرجح الإقرار بوجود فئة متميزة من المثقفين نيطت بها مهمة التكريس الديني ، وغيره ، لسلطة ذلك الملأ ، ومن ثم مهمة المناهضة الإيديولوجية لتلك الفئة الأولى . وهذا ما أضفى على الوضعية الإيديولوجية المكية وجهاً من الخصوصية بالغ الأهمية ، في حقل الرهانات والمبادرات التاريخية القادمة . وقد ظهر ، من مجرى الحديث ، أن فئة المثقفين المصلحين المعْنية ، هنا ، لم تكن قادرة على ممارسة نشاطها الديني ودعاوتها لمثلها الانسانية العليا الجديدة ، إلا بأشكال غير مباشرة ، ربما بالدرجة الأولى بسبب من أن سادة الملأ كانوا قد اكتشفوا خطورتها على قيمهم الاجتماعية والاقتصادية ، قبل الدينية ؛ إضافة إلى أن ذلك كان مشروطاً بالوضعية الاجتماعية المشخصة للفئات الوسطى والدنيا المعنية سياسياً وايديولوجياً وتنظيمياً ، وغيره . وهذا يجعلنا ندرك المغزى البعيد لذلك «اللقاء السري» بين «الباحثين عن الحقيقة» ، المصلحين الأربعة ، والذي تمخض عنه «العهد» بينهم على أن «يكتم بعضهم على بعض» ، وأن يبحثوا عن «الحقيقة» ، ويكافحوا من أجلها .

وقد نرى في ذلك «العهد» مستوى جديداً من النشاط الإيديولوجي العربي ، الذي يبدو وكأنه متمم للنشاط السياسي الملحوظ ، الذي أخذ يبرز في وجه «الملأ» ، بصيغة الأحلاف المتعددة وأهمها «حلف الفضول» . وانطلاقاً من بعض القرائن ، فإننا قد نرجح أن العهد المذكور كان ذا علاقة بما كانت تتمخض عنه التحولات والتحركات السياسية والدينية والفكرية ، التي كانت آخذة في التبلور والتصاعد ، على قدم وساق ، في فارس وبيزنطة ، في سياق علاقاتهما مع مكة ، والحجاز عموماً .

وحيث يكون الأمر على هذا النحو ، فإننا قد نغدو أمام ضرورة استنباط فكرتين قد تكونان مثيرتين غاية الإثارة ، على صعيد البحث في الإسلام الباكر . الفكرة الأولى تتمثل في أن وضعية جديدة خفية ومعلنة كانت آخذة في التكون والتبلور ، في أوساط الفئتين الوسطى والدنيا من طبقة التجار والماليين في مكة ، وذلك من موقع المواجهة الشاملة ، والسياسية الإيديولوجية تخصيصاً ، ولكن المحدودة بحدودها التاريخية ، للملأ المكي . ولعلنا نلاحظ أن صيغة هذه المواجهة

ـ بشقها النظري الإيديولوجي خصوصاً ـ لم تكن واضحة التشديد على المسألة الاجتماعية ، بقدر ما كانت ذلكَ على صعيد المسألة الدينية الإعتقادية ، تلك المسألة التي وجدت تغذية مباشرة ومطردة ـ إلى حد كبير ـ في تجمعات الرهبان والقسس على تخوم مكة وفي الطريق التجارية المؤدية إلى الشام ، وغيره ؛ مما عمق العلاقة بين هؤلاء ورجال الإصلاح الديني العرب ، على نحو لفت أنظار رجال الملأ ، الذين وجهوا ـ بسبب ذلك ـ انتقادات إلى أولئك[1] . بيد أن هذا وذاك لا يجعلنا نتجاهل الحس النقدي الإصلاحي في المواجهة المذكورة ، والذي يضع يدنا على دلالات اجتماعية ، قد تكون قوية جداً .

أما الفكرة الثانية فتقوم على أن الحركة المحمدية إذ تبرز بمثابتها استمراراً مكثفاً نوعياً لتلك المواجهة ووريثاً شرعياً لقيمها الاجتماعية والإيديولوجية النقدية الإصلاحية ، بحيث نرى في تلك مصدراً مباشراً لهذه لا يمكن تصورها بمعزل عنه ، فإنها ـ على هذه الطريق ـ حملت **وشماً عالمياً** تجلى في الشبكة الواسعة ، التي التقت عبرها بتيارات دينية اعتقادية وفكرية وسياسية وتنظيمة ، قد لا يكون ـ في المرحلة الراهنة من البحث ـ ممكناً أن نتقصاها بدقة ، وإن كان ضبطها في بعض أوجهها وجوانبها محتملاً .

وقد تفصح هذه الفكرة عن مصداقيتها ، بمزيد من التدقيق التاريخي النقدي ، إذا وضعنا في اعتبارنا العلاقات **المباشرة** والوثيقة ، التي قامت بين رموز المواجهة السياسية والإيديولوجية المعنية آنفاً من طرف (وكان بعض هؤلاء على صلة يبدو أنها مباشرة مع تيارات وشخصيات فكرية خارجية) ، وبين محمد بن عبد الله من طرف آخر (وهذا ما سنحاول تناوله تفصيلاً بحدود المادة التاريخية المتاحة) .

---

١) من هذه الانتقادات ذلك العتب ، الذي أعلنه أبو سفيان على أمية بن أبي الصلت ، بسبب التأثير المتعاظم للرهبان عليه ، ذلك التأثير الذي ظهر في «كثرة تكريره لما يذكر أولئك» . (أوردنا هذا الشاهد سابقاً ، في سياق آخر) .

ب ـ ثمة ملاحظتان تواجهاننا ، ههنا ، ولا سبيل إلى تحاشيهما ، نظراً لاتصالهما اتصالاً وثيقاً بالمحور الذي نحن بصدد تفحصه . الأولى منهما تتمثل بضرورة إزالة بعض اللبس المحتمل ، الذي يكمن في العلاقة بين مجموعة من التسميات والمصطلحات ، التي كانت سائرة في الحياة الاعتقادية المكية والعربية الجزيرية عموماً . من ذلك تبرز ـ على سبيل التخصيص ـ الحنيفية ، والمسيحية ، والنصرانية ، واليهودية .

أما الملاحظة الثانية فتتصل بطريقة تناول الرواد المصلحين الدّينيين ، الذين أتينا على ذكرهم ، وبطريقة البحث في مرحلتهم وآفاقهم . ونعني بذلك ، في هذا الموضع من المسألة ، الموقف من ثلاثة خيارات طريقية منهجية نواجهها على صعيد التأريخ لهؤلاء ، هي تناول الروّاد المذكورين من موقع تراتبهم (تعاقبهم) الزمني التاريخي ؛ وتناولهم من موقع التركة العقيدية الإيديولوجية التي خلّفوها ؛ وأخيراً معالجتهم في ضوء تأثيرهم التراثي والمباشر في الحركة المحمدية ، ومن ثم في عصرهم وعصور لاحقة ، عبر الحركة المذكورة .

ويبدو لنا أن البحث ، الذي نطمح إلى تقديمه ، هنا ، يستلزم ، بترجيح منهجي كبير ، أن يقطف ثمار تلك الخيارات الثلاثة مجتمعةً ومنفردة ، دون التفريط بما قد ينشأ من ضرورات بحثية لترجيح هذا أو ذاك منها .

ويبقى أن نشير إلى أن الخيار الأول قد يكون ذا صعوبة خاصة ، وذلك من موقع التخمين بوجود ما يقترب من الإستحالة في تحديد أعمار أولئك الرواد ، الذين ـ كما قد يبدو ـ عاصر بعضهم بعضاً ، بهدف وضع جدول زمني ، يحقق خيار التراتب التاريخي المعني .

وإذا أعلنّا أن تجسيد الملاحظتين السابقتيْ الذكر سوف يأخذ مداه في سياق هذا العمل وبصيغة البحث عن علاقات التواشج والتبادل بين عناصرهما ، فإننا ـ ونحن بمعرض الحديث عن السيرة المحمدية ـ نختار الإنطلاق مما تراه هذه السيرة ويراه صاحبها على أنه المعقد الأكبر فيها ، منشأً وتجلياً ومصائر ؛ ونعني بذلك «الوحي» . بيد أننا إذ نلجأ إلى هذا الخيار ، فإننا نضع نصب أعيننا أنه (أي الخيار) يقتضي تفكيك النص السيري ، وإعادة بنائه ، بحيث يغدو قابلاً للضبط

النصي المعرفي ، أي بحيث «يقف على قدميه» ، بعد أن كان «واقفاً على رأسه ويديه» .

ههنا ، نورد شاهداً عن البخاري في «صحيحه» ، لعله يسهم في ضبط اتجاه النظر إلى الموقف الأنسب ، الذي يتعين علينا أن نأخذ به ، أو نرجحه ونميل إليه . فالبخاري - وكذلك مسلم - (الشيخان) يتحدثان - نقلاً عن عائشة بنت أبي بكر وزوجة محمد - عن «فتور الوحي» وصلة ذلك ، على نحو ما ، بموت **ورقة بن نوفل** . فلقد كان هذا الأخير ، وفق ذلك

«امرءاً قد تنصر في الجاهلية ، وكان يكتب الكتاب العبراني ، فيكتب من الانجيل بالعبرانية ما شاء الله أن يكتب . . . ثم لم ينشب ورقة أن توفى ، وفتر الوحي»[1] .

وفي موضع آخر من «صحيح البخاري» ، نقرأ ما يلي :

«ثم لم ينشب ورقة أن توفى وفتر الوحي فترة حتى حزن النبي صلى الله عليه وسلم فيما بلغنا حزناً غدا منه مراراً كي يتردى من رؤوس شواهق الجبال»[2] .

ومن طرفه ، يخبرنا الطبري أن «فتور الوحي» عن محمد ، الذي ترافق مع موت ورقة ، قاده إلى أن يحزن

«حزناً شديداً ، جعل يغدو إلى رءوس شواهق الجبال ليتردى منها»[3] ، أي ليرمي بنفسه من أعلاها .

---

١) صحيح البخاري - الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣ . أنظر شرحاً لهذا الشاهد ضمن : محمد عبد الله دراز - المختار ، شرح أربعين حديثاً في أصول الدين ، عنى بنشره عبد الله بن إبراهيم الإنصاري مدير الشؤون الدينية بدولة قطر ، طبع في دمشق ،١٩٧٧ ص٧- ٣٩ .

٢) صحيح البخاري - الجزء الرابع ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٧٠ .

٣) تاريخ الطبري - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣٠٥ .

في ذينك الشاهدين البخاريّ والطابراني ، نواجه ثلاثة أحداث كبرى في حياة محمد ، يتمم بعضها بعضاً ، ومن شأنها أن تلقي ضوءاً على الشخصية التي ربما كانت الأقرب إلى محمد والأكثر تأثيراً فيه عقيدياً . الحدث الأول هو موت ورقة بن نوفل ؛ والحدث الثاني هو «فتور الوحي» عن محمد ؛ وأخيراً الحدث الثالث وتمثل في الوضع المأساوي ، الذي ألمّ بمحمد بسبب ذينك الحدثين . فأنْ «يفتر الوحي» بعد موت ورقة ، أمر لا بد أنه كان قد عنى حالة فائقة الأهمية والحساسية في حياة الرسول الناهض . ذلك لأن ورقة - بحسب نصوص أخرى سنأتي عليها في سياقاتها المناسبة - كان ، بالنسبة إلى «النبي المنتظر» ، أكثر من مجرد شخصية دينية نقدية وإصلاحية رافقته في بعض سني حياته في مكة . لقد كان - بما مثّله من آراء وتصورات ومواقف - **المصدر** أو **أحد أهم** المصادر وأحسمها ذهنياً (ايديولوجياً) لـ«الشخصية المحمدية» .

وجدير بنا أن نسوق الملاحظة التالية ، التي لعلها تضئ وجهاً هاماً من المسألة القبيلية والجيلية المحمدية ، وهي أن العلاقة بين كلا الرجلين لم تقم على كونهما كانا ينتميان إلى قريش ، بالدرجة الأولى ، ولا على رابطة جيلية تجمع بينهما - فالفرق الجيلي كان بينهما كبيراً - . فبدلاً من ذلك يمكن القول - بترجيح قوي مشدَّد - بأن العلاقة بينهما كانت مبنية على أسس ايديولوجية عقيدية ، مهدت لها وقادت إليها رابطة مصاهرة نمتْ وأحيطت بالرعاية والاهتمام ، على نحو مخطط ومقصود وناجح . لنسمتع إلى خديجة ، الزوجة الأولى لمحمد ، تحدث عن الهدف الأولي من زواجها به ، وذلك في شاهد ينطوي على أهمية خاصة . فعلى العكس مما ينقله جمع غفير من كتاب السيرة والمؤرخين عن أن القصد من زواج خديجة بمحمد كان تحقيق رغبة **ذاتية خاصة** بها هي الاقتران برجل أمين وقريب منها نَسَبياً وحسن الخلق ويأتي من موقع الوسط (أي موقع التوازن) في قومه[1] ، نقول - على العكس من ذلك ومن موقع نصوص محددة -

---

١) مثل هذا الرأي يورده ، مثلاً ، إبن هشام في «السيرة النبوية - الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٧٣ ، وذلك نقلاً عن ابن اسحاق .

كانِ تصميم خديجة على الزواج من محمد قراراً دينياً وسياسياً جماعياً ، خُطط له في وقت سابق . وهذا ما يمكن أن تستنبط الأدلة على رجحانه من شواهد تاريخية اسلامية ، تحمل إسناداتها المقبولة . فبتعبير خديجة نفسها ، كما نقله ابن كثير ، نقرأ ما يلي في معرض تشجيعها لزوجها العتيد ، الذي أخبرها بـ«نزول الوحي عليه» :

«فقالت خديجة : أبشر فوالله لقد كنت أعلم أن الله لن يفعل بك إلا خيراً وأشهد أنك نبي هذه الأمة الذي تنتظره اليهود . قد أخبرني به ناصح غلامي وبحيرى الراهب وأمرني أن أتزوجك منذ أكثر من عشرين سنة . فلم تزل برسول الله (ص) حتى طعم وشرب وضحك ثم خرجت إلى الراهب وكان قريباً من مكة»[1] .

بل لعلنا ، ونحن نواجه هذا النص ، أن نرى بأن تلك «الصفات والمواصفات» ، التي تمتع به محمد ، كانت ضمن المسوغات التي كمنت وراء «أمر خديجة بالزواج منه منذ أكثر من عشرين سنة» ، أي وراء تهيئته لكي يكون الهادي والمخلص ، أي «نبي» هذه الأمة .

إن تفحصاً للنصوص الثلاثة وإستقراءً معمقاً لها ، يجعلاننا نضع يدنا على جملة من الدلالات الأساسية ، على صعيد القضية التي نعالجها ، هنا . فأنْ يكون ورقة بن نوفل على علاقة وثيقة باليهودية حيث «كان يكتب الكتاب العبراني»[2] وأن «يتنصّر في الجاهلية» ، أمران ينطويان على احتمال القول بأن عملية التنصر كانت قائمة ومطروحة على بساط البحث في مكة ، والحجاز بعامة ، وأنها - من ثم - مثلت ، مع عملية التهود وغيرها ، أحد الاحتمالات - المطروحة في حينه - الديني ، وأحد البدائل العقيدية الممكنة (وقد كنا أتينا سابقاً على آراء تحدث أصحابها عن وجود آلاف النصارى العرب وآلاف الرهبان

---

١) ابن كثير : البداية والنهاية - الجزء الثالث ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٤ .

٢) انظر مع المقارنة : فالح مهدي - البحث عن منقذ . دراسة مقارنة بين ثماني ديانات ، دار ابن رشد ببيروت ،١٩٨١ ص١٧٥ .

والقسّيسين العرب ومئات الكنائس والأديرة العربية في حينه) . والملفت ، بقوة ، أن تجد تلك العملية مرتعاً خصباً لها في أوساط قريش كان ورقة وابنة عمه خديجة من رموزه البارزة[1] . وقد نفهم ذلك من موقع أن فرقاء معينين من الفئة التجارية القرشية العليا كانوا يمتلكون أفقاً مستقبلياً تغييرياً ، جعلهم يلتقون مع المثقفين المتحدرين من الفئة الوسطى ، بما اشتملت عليه من مطامح إصلاحية تغييرية مستنيرة .

ونحن ، في هذا السياق ، نميل إلى ترجيح أن ورقة وخديجة مثّلا نقطتين حاسمتين في تكوين الشخصية المحمدية : باستدراجها محمداً الشاب - عبر تعيينه مدير أعمال لتجارتها ثم الزواج به - إلى دائرة الفكر النوفلي ، وابن نوفل في فتح قلبه وعقله له وتقديم العون له بوسائله الممكنة ؛ خصوصاً وأنه (أي ورقة) لم يكن شخصية هامشية في المجتمع المكي ، كما يلاحظ ذلك من المظان التاريخية ، ومنها أنه عم أو ابن عم خديجة إياها والتي كانت ترى فيه ملجأها وملاذها في الملمات والأزمات . وقد يكون ممكناً أن نذهب أبعد من ذلك ، إذ قد نرى أن ماتخبر به خديجة عن «غلامها ناصح» وعن «بحيرى» الراهب ، يمتلك مصداقية تاريخية ، حتى لو كنا مرغمين على التحفظ على الأسماء ، التي يوردها مؤرخون وكتاب سيرة على لسانها ، وعلى مجموعة من الأحداث والمناسبات المتعلقة بذلك . بيد أنه يبدو أن دائرة معارف خديجة من النصارى كانت واسعة ومتنوعة ، في مكة . فهنالك من يخبر أنها كانت على صلة بالشخصية النصرانية «عداس» ، الذي كان عبداً لعتبة بن ربيعة قبل أن يعلن محمد نبوته . ففي «أوائل» أبي الهلال العسكري ، نقرأ أن خديجة بعد أن أخبرها محمد بـ«الوحي» لأول مرة -

«خرجت إلى الراهب وعداس - عبد لعتبة بن ربيعة كان يتعبد - وإلى ورقة بن نوفل ، فسألتهم عن جبريل عليه السلام فقالوا : وما ذكرُكِ له ،

---

١) ينقل لنا الطبري أن خديجة كانت «يومئذ - أي قبل زواجها بمحمد - أوسط نساء قريش نسباً ، وأعظمهن شأناً ، وأكثرهن مالاً ؛ كل قومها كان حريصاً على ذلك منها - أي الزواج بها - لو يقدر عليها» . (تاريخ الطبري - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٨١) .

ولستِ من أهل ذكره؟ فألحت عليهم فقالوا : أمين الله على وحيه ، ورسوله إلى رسله . قالت : فإن محمداً ذكر أنه أتاه ، فقال ورقة : أخشى أن شيطاناً تشبه له . . فرجعت . . . ثم صار النبي ﷺ صلى اله عليه وسلم إلى ورقة بن نوفل ، وقرأ عليه الآيات ، فقال : أشهد أن هذا كلام الله . . .»[1] .

وإذا كانت شخصية «عداس» في النص الأخير ، تقدم لنا من حيث هي واحدة من الشخصيات المعروفة والمؤثرة والعليمة بشؤون «جبريل والنبوة إلخ . . .» حيث توضع في مصاف ورقة بن نوفل ، فإنها - في رواية أخرى يقدمها لنا المسعودي - تكتسب تحديداً مخصصاً ، يدخلها في الحقل الذي يجعل منها وجهاً من أوجه التيار الأساس ، الذي نرجح أن محمداً انطلق منه . يقول المسعودي :

«عداس مولى عتبة بن ربيعة ، وكان من أهل نينوى ، ولقي النبي ﷺ بالطائف حين خرج يدعوهم إلى الله عز وجل ، وكان له مع النبي ﷺ خطب في الحديقة ، **وقتل يوم بدر على النصرانية ، وكان ممن يبشر بالنبي**»[2] .

قد نكون ، هنا ، أمام **نص بالغ الأهمية والدلالة** ، على صعيد مانحن بصدده . وعلى كل حال ، فإن الفكرة المهيمنة فيه تحيلنا إلى «النوفلية : **الإنتماء** العقيدي إلى النصرانية ، **والتبشير** بنبوة محمد ، **والدفاع** عن النبي . والعنصر

---

١) من «كتاب الأوائل» لأبي الهلال العسكري - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٤٥ . ومما يدعم هذا الرأي ماأورده صاحب «السيرة الحلبية - المعطيات المقدمة سابقاً ، على الصفحة ٢٦٧» ، حيث يقول : «وفي بعض الروايات أن خديجة قبل أن تذهب به (بمحمد) إلى ورقة ذهبت به إلى عداس وكان نصرانياً من أهل نينوى . . . فقال عداس قدّوس قدّوس» .

٢) مروج الذهب ومعادن الجوهر للمسعودي : المجلد الأول ، تحقيق محيي الدين عبد الحميد ، ط ٥ ، دار الفكر ١٩٧٣ ، ص٧٤ (خط التشديد منّي : ط . تيزيني) .

الآخر ، الذي يغيب في حالة ورقة بن نوفل ، هو إنتماء عداس إلى نينوى . وهذا يضع يدنا على قناة رافدة ، تفصح عن نفسها بوصفها أحد عناصر المصدرية العقيدية للشخصية المحمدية . وقصة لقاء محمد بعداس متواترة في جل كتب «السيرة النبوية» . وسوف نأتي عليها ، في معرض تناول «دعاء الطائف» الشهير .

ضف إلى ذلك أن دائرة الفكر النوفلي قد أفصحت عن نفسها في حدث هام ، تعرض له أبو محمد عبد الله ، وذلك حين قدّمت أم قتّال أخت ورقة نفسها له ، بعد أن «استشعرت» في وجهه «نوراً واعداً» . (وقد أتينا على هذا الحادث في سياق آخر لاحق)[1] . وبغض النظر عن «الهالة الاسطورية» التي تكوّن ركيزة هذه الواقعة ، فإن دلالة ذلك - على صعيد «النوافلة»- أمر لا يخفى على الباحث المؤرخ . وإذا كان ذلك قد اتصل بـ«النبوة» قبل ظهورها ، فإن هنالك ما يتصل بها بعد ظهورها . والحديث ، هنا ، يتعلق بأم ورقة بن نوفل ومحمد النبي . فكتاب السيرة يخبروننا أنه حين ذهب محمد وأصحابه إلى «بدر» لمواجهة المكيين

«قالت له أم ورقة بن نوفل : يارسول الله إئذن لي في الغزو معك أمرّض مرضاكم ، لعل الله يرزقني الشهادة . . . فكان رسول الله ﷺ يزورها ويسميها الشهيدة»[2] .

إن مثل هذا الموقف النوفلي «الجديد» يرفع المسألة ، التي نحن بصددها ، إلى مستوى آخر من العلاقة بين النوفلية والاسلام المحمدي : **إن النوافلة هم الذين استشرفوا** نبوة محمد (أم قتال أخت ورقة) ؛ وهم الذين **هيأوا لها ورافقوها وأظهروا** «أسرارها» لصاحبها ؛ وهم الذين **آمنوا بها ودافعوا عنها وأحاطوا** صاحبها بالحماية المعنوية والمادية (خديجة) ؛ وهم الذين **ظلوا** أوفياء لها **في مراحل انتصارها** وعزها (أم ورقة) . والآن ، إذا غضضنا النظر عما ورد ، هنا ،

---

١) انظر : السيرة النبوية لابن هشام - الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٤٣- ١٤٥ .

٢) السيرة الحلبية - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣٧٥ .

من تناقض بين شخصية خديجة ، كما يقدمها كتاب السيرة مثقفة حاذقة وتاجرة متمرسة وذات موقع اجتماعي مرموق من طرف ، وبين مايعلنه الراهب وعداس وورقة بن نوفل من أنها «ليست من أهل ذكر جبريل» ، فإن الأمر يظل محدداً بضرورة الإقرار بوجود علاقة وثيقة بينها وبين هؤلاء وأمثالهم ؛ حتى لو قادنا هذا إلى القول بأن خديجة مثلت «وسيطاً» عند هؤلاء ، ليس إلا ، وذلك بحكم علاقتها هذه بهم ، وبأمثالهم المنتمين إلى الموقف نفسه . ويبدو أن محور المسألة ، على اختلاف احتمالاتها المذكورة ، يتمثل في أن عملية ما بصيغة ما من التهيئة تمّت لاحتواء محمد ، من موقع الدائرة النصرانية ، وكسبه إليها وإدماجه في نسيجها . فهذه الدائرة شرعت في تقديم تصوراتها عن «المخلص» الجديد ليس في الوسط المكي العربي فحسب ، وإنما كذلك في أوساط النصارى المضطهدين من قبل بيزنطة والهاربين منها باتجاهات متعددة ، منها الإتجاه الفارسي ومنه إلى «الحاجز الآمن - الحجاز» . ولكن ، لمَ تم ذلك مع محمد بالذات ، دون غيره؟

إن الإجابة عن السؤال المعني تنطوي على احتمالات مفتوحة . وقد نرى - بصورة أولية في ضوء النص السيري الذي أوردناه على لسان خديجة والدلالات التي يمكن استنباطها من نصوص أخرى عديدة - أن الخيار المحمدي أثبت جدارته لاعتبارات كثيرة متنوعة ، منها ما يدخل في التهيكل الاجتماعي الاقتصادي ، ومنها ما يندرج في الإطار القبيلي العمومي ، ومنها - كذلك - مايتصل بالبعد القرابي النَسبي المباشر ، إضافة إلى السمات الذاتية الشخصية التي تدخل في الحقل السوسيوثقافي والسيكولوجي . ويمكن أن نلاحظ الآن - من موقع ذلك الذي فصّلنا فيه أولياً في المواضع السابقة - أن خديجة ، **وهي من هي** ، لم تكن لتجد غضاضة في أن تعرض نفسها على محمد للزواج بها ، بل في أن توسط آخرين للقيام بهذه المهمة[1] ؛ خصوصاً إذا استعدنا في أذهاننا ما أتينا عليه في شاهد سابق من أن خديحة «أُمرت» بالزواج من محمد «النبي القادم» :

١) انظر في ذلك : ابن كثير - البداية والنهاية الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ،

«يا ابن عمّ ، إني قد رغبت فيك لقرابتك وسِطتك في قومك ، وأمانتك وحسن خلقك وصدق حديثك»[1] .

فهذه «الإعتبارات ـ المواصفات» إذ توضع في سياق الأحداث السيريّة ، فإنها سوف تفصح عن نفسها بمثابتها «**علامات**» محتملة على الشخصية «المحتملة» ، التي اتسع الهمس بها واللغط عنها وعليها في أوساط «الباحثين» عن «النبي المخلص المرتقب» ؛ مما يجعل من الحديث عن «قصة حب» بين خديجة ومحمد أمراً غير مستقيم وغير كافٍ بعيداً عن عملية تهيئة محمد لمهمات النبوة[2] . وينبغي أن تضاف إلى ذلك الأطروحة التالية ، التي قد يكون من شأنها أن تجعلنا نعيد النظر في جملة كبرى من التصورات المتعلقة بـ«هوية الإسلام» ؛ تلك هي أن «النصرانية» ، التي يجري الكلام عليها في حقل ورقة بن نوفل ، لابد للباحثين والمؤرخين من أن يأخذوها بعين الإعتبار الجدي على نحو يرى فيها نسقاً

= ص٢٩٥ ؛ وكذلك : ابن هشام ـ السيرة النبوية ، الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٧٣ ؛ والطبري في تاريخه ـ الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٨١ .

١) الطبري : المصدر السابق مع معطياته المذكورة ذاتها .

٢) يعرض طه حسين موقف خديجة من محمد ، من موقع علاقة شخصية ، **بالدرجة الأولى** . بل هو يحيل هذا الموقف إلى علاقة حب عاطفي من طرف خديجة ، يعود تاريخه إلى حيث كان محمد صبياً . (أنظر : طه حسين ـ على هامش السيرة ، الجزء٢ ، المعطيات المقدمة سابقاً ، الفصل المعنون بـ«راعي الغنم» ، وخصوصاً ص١٥٥ منه) . ولعل النظر إلى المسألة ، على هذا النحو ، أن يفوّت فرصة تقصي العوامل «الأخرى» ، التي كمنت وراء موقف خديجة ذاك من محمد . فمثل هذا النظر من شأنه أن يهمل نصوصاً سيرية (كالنص الخديجي الذي أوردناه سابقاً) تنطوي ـ على الأقل ـ على دلالات يمكن أن تقود إلى مانحن بصدده . نضيف إلى ذلك مايورده طه حسين نفسه في كتابه المذكور إياه (الجزء٣ ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٤٨) كحوار بين ورقة بن نوفل والنصراني نسطاس ، يعلن فيه الأول إن «مراقبة» محمد استمرت خمس عشرة سنة منذ عودته من الشام ، تمت فيها عملية تأهيله الثقافي الديني اللازمة . وإذاً ، إذا أسفر الموقف عن هذه «الوضعية العمومية» ، لمَ لا تكون خديجة ، بنت عم ورقة ، قد هُيئت ، هي بدورها ، للقيام بمهمة الزوجة لمحمد ، أو ـ بتعبيرها ـ «أُمرت بذلك»؟ .

ذهنياً عقيدياً مختلفاً عن «المسيحية» ، أو غير متطابق معها ، على الأقل . وبدرجة أكبر ، يصح هذا القول ـ كذلك ـ على «اليهودية»[1] . ذلك لأن القول المذكور من شأنه أن يُبقي على التصور الأساسي ، الذي تكوّن ، حتى الآن ، حول موقف محمد من ورقة هذا ، ومن «الحنيفية» بصورة مخصصة ، دون تناقض أو إضطراب . وإذا ما حافظنا على الإتساق الضروري للموقف ـ مستندين في ذلك على نصوص سيرية إسلامية ورد ذكرها وعلى غيرها ـ فإنها سنجد أنفسنا أمام بعض الأفكار المفصلية ، التي من شأنها أن تلقي ضوءاً أو بعض الضوء عليه :

١) إن أول من أوضح لمحمد «فحوى» ماجرى له مع «جبريل» ، كان ورقة بن نوفل النصراني ، الذي توجه إليه محمد أول ماتوجه عن طريق خديجة ، زوجته وابنة عم ورقة ، في آن واحد .

٢) بحسب نصوص سيرية ، كان «فتور الوحي» قد ترافق مع موت القس النصراني ورقة ؛ ومن ثم ، فإن محاولة محمد الإنتحار من أعلى الشواهق أتت تعبيراً منه عن حزنه العميق على موت القس ، وفتور الوحي كليهما .

٣) إن النصراني ورقة بن نوفل كان قد ترجم الإنجيل من العبرانية إلى العربية ، ماستطاع إلى ذلك . ويرجح هذا ماذكره المستشرق بارتولد من أن

«هناك كتباً بقيت من القرن السادس تدل على أن اللغة العربية أيضاً استعملت لغة الكنيسة»[2] .

---

١) من هذا الموقع ، قد نقول ، بكثير من الترجيح ، مع بيتروشيفسكي : «لدى الأحناف ، الذين تأثروا باليهودية والمسيحية ، آخذين جوهر مالدى هاتين الديانتين (الاعتقاد بإله واحد ، نبذ الآلهة وعبادة الأصنام) ، يلاحظ نزوع إلى الزهد والنسك . ولكن مع ذلك فإنهم لم يقبلوا لا المسيحية ولا اليهودية بكليتها ، آملين اتباع دين أكثر بساطة ، يكون مناله وقبوله أكثر سهولة لإدراك العربي البسيط» . (أي . ب بيتروشيفسكي : تكوين الدولة العربية الإسلامية ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٥) .

٢) انظر : حسين قاسم العزيز ـ موجز تاريخ العرب والإسلام ، بيروت وبغداد ١٩٧١ ، ص١٨ .

وقد خصص جواد علي المسألة ، حين تحدث عن «العهد القديم والعهد الجديد» ، معلناً

«أن الجاهليين كانوا قد وقفوا على ترجمة العهدين»[1] .

وإذا كان الأمر على هذا النحو المخصص ، فإنه يغدو مرجّحاً جداً ماأوردناه آنفاً على لسان كتاب سيرة من أن رجلاً من نمط ورقة بن نوفل ، الذي كان «امرءاً قد تنصر في الجاهلية» ، لم يكن غريباً عنه أنه «كان يكتب الكتاب العربي ، ويكتب من الإنجيل إلى العربية ماشاء أن يكتب» .

وقد أورد هذا الحديث ، كما سبق أن أشرنا ، كبيرا المحدثين ، الشيخان البخاري ومسلم[2] . وجدير بنا أن نضيف شواهد أخرى ، تسهم في إيضاح الموقف المعني ، وذلك بصيغة التأكيد على وجود نصوص توراتية وإنجيلية باللغة العربية ، في عصر محمد ، مثّلت مرجعية نصية له وللآخرين من المسلمين ، في فهمهم لليهودية والنصرانية . فلقد أخبرنا ابن خلدون بما يلي :

«رأى النبي ﷺ في يد عمر رضي الله عنه ورقة من التوراة فغضب حتى تبين الغضب في وجهه»[3] .

---

١) جواد علي : المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ـ الجزء السادس ١٩٧٠ ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٦٨١ .

٢) في هذا السياق الدقيق والبالغ الحساسية ، من المناسب أن نشير إلى أن الكتاب الاسلامويين ، حفاظاً منهم على «معجزة النبي» المتمثلة ـ برأيهم ـ في شق الصدر وفي «أمّيته» بمعنى انتفاء القراءة والكتابة ، يجدون أنفسهم مدفوعين أكثر إلى أمام باتجاه تحويل عصر محمد إلى عصر «أمّيين وأمية» . فهم ، في ظنهم ، كلما أوغلوا في هذا الإتجاه ، جعلوا تلك «المعجزة» أكثر مصداقية وأكثر قبولاً . ومن هنا ، أتت الفكرة الخاطئة الجاهلة عن «جاهلية ماقبل الإسلام» ، التي أخذ بها جمع غفير من كتاب السيرة والحديث . من هؤلاء الاسلامويين يظهر ، مثلاً ، محمد رضا الذي يكتب في كتابه «محمد رسول الله . المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٦٦) أن «ما قيل من أن ورقة بن نوفل ترجم . . . غير محتمل بالمرة» .

٣) مقدمة ابن خلدون ـ طبعة مصطفى محمد بمصر ، روجعت من قبل لجنة من العلماء ، دون تاريخ نشر ، ص٤٣٦ .

بل إننا نقرأ في «السيرة الحلبية» خبراً مضمراً بكثير من الدلالات ، التي تقود إلى ما نحن بصدده الآن ؛ وذلك هو التالي :

«عن عبد الله بن ثابت قال جاء عمر رضي الله عنه إلى رسول الله ﷺ فقال يارسول الله إني مررت بأخ لي من قريظة فكتب لي جوامع من التوراة ألا أعرضها عليك فتغير وجه رسول الله ﷺ فقال عمر رضينا بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد ﷺ رسولاً فسرى عن رسول الله ﷺ . . .»[1] .

وإذا كان ذلك كذلك فيما يتصل بشخصية عمر غير المتفرغ لشؤون الفقه والتفقه والتفقيه ، فإن المسألة تغدو أكثر مصداقية حين تتصل بشخصية كان من همومها واهتماماتها الاطلاع على ثقافات الآخرين ، ومقارنتها بالثقافة الخاصة ، إضافة إلى القيام بنشاط تعليمي تثقيفي . مثل هذه الشخصية تجسدت في عبد الله بن عباس . فقد

«كان (عبد الله) يعرف شيئاً من الكتب الأخرى كالتوراة والإنجيل . وكانت أكثر حياته علمية ، يتعلم ويعلّم»[2] .

ويعقب على ذلك عيسى ميخائيل سابا ، في بحث ملفت له ، حيث يقول :

«والمتواتر عند أهل العلم أن ابن عباس لم يكن يحسن غير العربية . فيؤخذ من هذا أن التوراة والإنجيل ترجما إلى العربية»[3] .

٤) برزت «الحنيفية» بمثابة ضرب من التأمل الديني الأخلاقي ، الذي وإنْ كان متأثراً باليهودية والمسيحية ـ وربما كذلك بغيرهما ـ إلا أنه مثل ظاهرة

---

١) السيرة الحلبية ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٥٣ .

٢) أحمد أمين : فجر الاسلام ـ الطبعة الثانية (ولم نعثر عليها) ، ص١٧٥ (نقلاً عن عيسى ميخائيل سابا : الجاهلية والتدوين العلمي ـ ضمن مجلة «الكتاب» ، مصر ، يونيه ١٩٥٣، ص٧٢٩) .

٣) عيسى ميخائيل سابا : المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة .

كانت حائرة وطامحة للوصول إلى صيغة تحقق فيها إستقلالها أو بعضه. نقول ذلك، ونحن نعلم مدى التشكيك الذي يظهره باحثون في الصورة المقدمة عنها. فجواد علي ينفي أن تكون

«الصورة التي رسمها المفسرون وأهل الأخبار عن عقيدة الحنفاء واضحة. فهي صورة غامضة مطموسة في كثير من النواحي، تخص الناحية الخلقية أكثر مما تخص الناحية الدينية»[1].

بيد أن جواد علي إذا كان محقاً في النظر إلى «صورة الحنفاء» على النحو المذكور، إلا أن هنالك احتمالات أولية - ستبقى مفتوحة على كل حال - لرسمها وإظهار ملامحها الأولية العامة من مجمل ما قدم إلينا حولها، وذلك عبر قراءة «اللاهوتي» في ضوء «الأخلاقي»؛ هذا مع الإشارة إلى أن «الإلهي» ليس غائباً تماماً عن مبضع البحث. ونرى أن ازدهار هذه الظاهرة في عهد محمد الأول[2]، خصوصاً، من شأنه أن يسهم في استنباط وتوليد دلالات على الارهاصات التي كمنت وراء الحركة المحمدية الاسلامية، واندمجت فيها جزءاً أو كلاً، وعبرت عن نفسها بلسانها (أي بلسان هذه الحركة).

إن الطبري، الذي يخبر أن محمداً كان يجاور في حراء من كل سنة شهراً، يضيف أن ذلك «كان.. مما تحنث به قريش في الجاهلية - والتحنث: التبرر..»[3].

---

١) جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام - الجزء الخامس، المعطيات المقدمة سابقاً، ص٥٧.

٢) إذا كان ازدهار الحنيفية قد تحقق، على نحو خاص، في مكة التجارية والربوية المصرفية، إلا أنه من المحتمل أن تكون قد ظهرت في «اليمامة»، التي تعتبر بقعة تعتمد الزراعة أساساً في حياتها الاقتصادية. فلعل ذلك من العناصر، التي أسهمت في إغناء اللوحة الإيديولوجية للحنيفية؛ مع الاحتفاظ بعنصر «التوحيد الإلهي» كلحظة عمومية ورئيسة فيها. (انظر مع المقارنة: حسين مروة - النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، المعطيات المقدمة سابقاً، ص٣٣٢).

٣) تاريخ الطبري - المعطيات سابقاً، ص٣٠٠.

ويبدو أن ذلك الشهر من السنة كان «رمضان» ، الذي يتحدث عنه القرآن ، مشيراً إلى أنه كان مفروضاً على من سبق المسلمين المحمديين :

«يا أيها الذين آمنوا ، كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم . . شهر رمضان الذي أُنزل فيه القرآن»[1] .

وقد فسر البيضاوي هذه الآية ، على النحو التالي :

«وقيل معناه صومكم كصومهم في عدد الأيام لما روي أن رمضان كتب على النصارى فوقع في برد أو حرّ شديد فحولوه إلى الربيع وزادوا عليه عشرين كفارة لتحويله»[2] .

بل إن المسألة تكتسب طابعاً أكثر تحديداً ، حين نتناول ما قدمته لنا نصوص سيرية أخرى متأخرة . ففي «السيرة الحلبية» ، نقرأ مايلي ، على هذا الصعيد :

«وعن عبيد بن عمير رضي الله عنه كان رسول الله ﷺ يجاور في حراء في كل سنة شهراً وكان ذلك مما تتحنث فيه قريش في الجاهلية أي المتألهين منهم أي وكان أول من تحنث فيه من قريش جده ﷺ عبد المطلب فقد قال ابن الأثير أول من تحنث بحراء عبد المطلب كان إذا دخل شهر رمضان صعد حراء وأطعم المساكين ثم تبعه على ذلك من كان يتأله أي يتعبد كورقة بن نوفل وأبي أمية ابن المغيرة»[3] .

---

١) القرآن ـ سورة البقرة /١٨٣ـ ١٨٥ .

٢) تفسير البيضاوي (في أربعة أجزاء مع حاشية وردت في هامشه لأبي الفضل القرشي الصديقي الخطيب المشهور بالكازروني ، وبمراجعة لجنة من العلماء) ، الجزء الأول ، مطبعة مصطفى محمد بمصر ، دون تاريخ نشر ، ص٢١٦ .وهذا ما أشار إليه ونسنك ، حين أعلن أن «الجاهلية العربية كانت تعتبر شهر رمضان شهراً مقدساً» (هـ .ماسّيه : الإسلام ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٦١) .

٣) السيرة الحلبية ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٥٩ .

فهذا الشاهد لا يضع يدنا على التحنث قبل محمد عموما فحسب ، بل يشير إلى ورقة بن نوفل ، **ضمن هذا الحقل وبعلاقة مباشرة** مع عبد المطلب ، المتحنث ، ذاته . أما النقطة الهامة ، هنا ، ولعلها حاسمة على صعيدها ، فتتمثل في اقتران التعبيرات الثلاثة التالية بعضها ببعض : عبد المطلب ، وحراء ، والتحنث . بيد أن أهمية ذلك تتضح ، إذا وضعنا باعتبارنا ما ينقله لنا جواد علي من أن

«بعض المستشرقين (ذهب) إلى أن اللفظة من أصل عبراني ، هو (تحينوت) tchinoth، أو من (حنف) Hanéf ومعناه التحنث في العربية»[1] .

إن وجه الأهمية في ذلك يكمن في أن «التحنث» يعني ، هنا ، «التحنّف» **أولاً** ، وفي أن عبد المطلب ، جد محمد أول من تحنف ـ تحنث في حراء **ثانياً** ، وفي أنه كان يفعل ذلك كورقة بن نوفل النصراني (ومن ثم الحنيفي) **ثالثاً** ، وفي أن محمداً فعل الشيء نفسه في (حراء) اكتساباً من جده ومن ورقة بل من عصره كله **رابعاً**[2] . من هنا وانطلاقاً منه ، يمكن القول بأنه إذا كان «صوم أهل الجاهلية . . . هو صوم الإسلام»[3] ، وبأنه إذا كان القرآن يعلن أن الصيام (وهو إحدى صيغ التحنث في «الجاهلية») قام به أولئك السابقون على الإسلام ،

---

١) جواد علي : المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ـ الجزء السادس ١٩٧٠ ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٤٥٣ .

٢) تظهر أهمية حراء في أنه كان «من أشهر المواضع المرتفعة التي حج إلهيا المتعبدون . . . وإليه كان يلجأ كبار قريش لدعوة آلهتهم . . وبعض المتحنثين النساك الزاهدين . **وفيه غار** تحنث فيه النبي ويعرف بجبل النور . **وورد أن أبا طالب أرسل عقيلاً ليأتي بالرسول إليه** . (المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة ، ص٤٠٤ . أما خط التشديد فهو مني : ط .تيزيني) .

٣) المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة ص٣٤٢ . ويعلن الباحث المؤرخ نفسه (جواد علي) أن قريشاً «كانت تصوم عاشوراء . . . وكانوا يحتفلون (في هذا اليوم) ويعيدون ـ ص٣٣٩ من المرجع نفسه» ، وأنهم «كانوا يكسون الكعبة يوم (عاشوراء) ـ ص٤٤٣ من المرجع نفسه» .

ومنهم النصارى الذين كان ابن نوفل «الحنيفي» أحد أبرزهم ، فإن «النصرانية» هي - وفق ذلك - الحنيفية التي اتهم «المشككون الكبار في الوثنية» ، ورقةُ بن نوفل وعبيد الله بن جحش وعثمان بن الحويرث وزيد بن عمرو بن نفيل ، خصومَهم من القرشيين بأنهم بعيدون عنها[1] . ان إبن إسحاق يقدم لنا نصاً ذا خصوصية دقيقة ، في إطار المسألة التي نعالج (وقد أثبتناه في سياق آخر وفي مكان سابق يحال إليه) . يقول ابن اسحاق :

«فقال بعضهم لبعض (أي أولئك الشكّاك الأربعة المجتمعون سرّاً) : تعْلموا والله ماقومكم على شيء! لقد أخطؤا دين أبيهم ابراهيم . ماحجر نُطيف به ، لا يسمع ولا يبصر ، ولا يضر ولا ينفع؟! . ياقوم إلتمسوا لأنفسكم ، فإنكم والله ما أنتم على شيء ، فتفرقوا في البلدان يلتمسون الحنيفية ، دين إبراهيم» .

إن اجماع أولئك الأربعة على أن قومهم من قريش قد أخطئوا دين إبراهيم - الحنيفية - إضافة إلى إجماعهم على إدانتهم لذلك ، يجعلنا نرى في ورقة

---

١) إن إعلان القرآن (وهو وثيقة رئيسة على صعيده) بأن الصيام وجد لدى «الجاهليين» بصيغة «التحنث» ، يجعلنا نرجح أهمية طرح مثل التساؤل التالي : «وقد يمكن التساؤل إذا كان الحنفاء ، أولئك الزهاد الذين سبقوا محمداً ، لم يأخذوا الصوم عن اليهود والمسيحيين (والنصارى : تيزيني) الذين أتيحت لمحمد فرصة ملاحظتهم . والقرآن في أجزائه المكية لم يتكلم بصراحة عن الصوم (راجع ١٩ ،٢٧) ؛ ولكن محمداً بعد الهجرة ، وبعامل من تقليد يهود المدينة ، سن صوم عاشوراء («اليوم العاشر» ، راجع سفر اللاويين ١٦ ،٢٩) : . . .وفي السنة الثانية للهجرة (الأحاديث متفقة حول هذه السنة) ، وعلى أثر توتر العلاقات بين محمد واليهود ، جعل شهر رمضان شهراً للصوم ، واصبح يوم عاشوراء اختيارياً» . (هنري ماسّيه : الإسلام - المعطيات المقدمة سابقاً ص ١٦٠- ١٦١) . ونضيف إلى ذلك ، اي إلى تحول محمد عن صوم عاشوراء اليهودي ، تحوله كذلك من الصلاة نحو بيت المقدس إلى الكعبة بعد قدومه المدينة بسبعة عشر شهراً وثلاثة أيام . وكان عمر بن الخطاب يرغب أن يصلي النبي نحو «مقام ابراهيم» . (انظر السيرة النبوية وأخبار الخلفاء للبستي - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٥٧) .

بن نوفل إبراهيمياً حنيفياً (بالتعبير القرآني) ، أي نصرانياً . فإذا كان ورقة - بحسب الأخبار المتواترة ومنها خبر عائشة السابق الذكر- نصرانياً يكتب الكتاب العربي ، ويكتب من الإنجيل إلى العربية ، فإنه ، وفق ما يخبرنا به إبن إسحاق وغيره ، كما لاحظنا في حينه ، كان إبراهيمياً ، أي - في ضوء التفسير القرآني - حنيفياً . ويمكن أن نرى في مثل الآيات القرآنية التالية موقفاً واضحاً من المسألة المعنية :

«فأقم وجهك للدين حنيفاً . . ذلك الدين القيّم»[1] ؛ «أقم وجهك للدين حنيفاً ولا تكونن من المشركين»[2] ؛ «ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين»[3] ؛ «حنفاء لله غير مشركين»[4] .

كذلك ، في الحديث النبوي المحمدي ، نجد تعبيراً عن الموقف المعني ؛ ممّا يضعنا - ثانية - أمام الفكرة المأتي عليها في سياق آخر ، وهي أن القرآن والحديث النبوي كليهما يمثلان مستويين إثنين متمايزين ، بقدر أو بآخر ، لنسق ذهني واحد . ويمكن أن نتبيّن ، في الحديث التالي ، مصداقية لما نحن بصدده :

«وعن علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، قال : كان النبي ﷺ إذا قام إلى الصلاة قال : وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً مسلماً ، وما أنا من المشركين»[5] .

فالموقف المحمدي ، هنا ، يفصح عن نفسه بصيغة **الدمج بين الحنيفية والإسلام والنصرانية** وذلك عبر تصور مركزي يهيمن ، مشتركاً ، بين هذه

---

1) القرآن - سورة الروم /٣٠ .
2) القرآن - سورة يونس /١٠٥ .
3) القرآن - سورة آل عمران /٦٧ .
4) القرآن - سورة الحج /٣١ .
5) النصيحة في الأدعية الصحيحة - للحافظ عبد الغني عبد الواحد المقدسي الدمشقي ، مكتبة دار البيان ، دمشق ، ١٩٦٨ ص٦٢ .

جميعاً ، وهو «التوحيد الإلهي» . وإذا كانت هذه الصيغة ، في شقها الأول (بين الحنيفية والإسلام) ، واضحة لا لبس فيها بالإعتبار اللفظي اللغوي ، فإنها - في شقها الآخر (بين الإسلام والنصرانية) - قد تبدو ملتبسة ومثيرة للتساؤل والشك . والسبب في هذا ، كما هو واضح من النصوص ، ان القرآن يستعمل تعبير (نصراني) - ضمن استعمالات أخرى - بمعنى الإستنكار ومن موقع الرفض . بيد أن قراءة تحليلية وتركيبية لتلك النصوص وفي ضوء جمع من المعاقد الأساسية ، من شأنها أن تفضي إلى الترجيح القوي بأن القرآن - في استعماله لفظة (نصراني) بدلاً من لفظة (مسيحي) في الآية المذكورة فوق - لم يكن ، كغيره من المصادر والمراجع الاسلامية الأخرى ، يفرق - باستثناء حالات معينة ولكن ليس على نحو حاسم وقطعي - بين المسيحيين واليهود من طرف ، وبين (النصارى) المنشقين عن هؤلاء وأولئك من طرف آخر[1] . إلا أن القول بذلك التفريق يمكن أن يستمد مسوغاته أو بعضها من مثل المعطيات والوقائع والدلالات التالية :

آ - موقف النبي محمد المعروف من ورقة «الحنيفي - النصراني» .

ب - ثناء القرآن على أولئك الذين هم أقرب «مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى»[2] .

ج - حركة الإضطهاد ، التي كانت قائمة في بيزنطة ضد «الهراطقة» ، الذين لجأ فريق منهم إلى سوريا والحجاز ، وكان «النساطرة»[3] في طليعتهم ،

---

١) انظر حول ذلك : طيب تيزيني - من يهوه إلى الله ، المجلد الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٤٤٩ .

٢) القرآن - سورة المائدة /٨٢ .

٣) يرى دومينيك سورديل أن اللخميين والغساسنة اعتنقوا النصرانية بصيغتها الهرطقية «النسطورية» . (دومينيك سورديل : الاسلام - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٧) . ويمكن القول بأن النساطرة انتشروا في الجزيرة العربية ، وفي الحجاز منها خصوصاً ؛ مسهمين - بذلك - في تكوين البنية الإيديولوجية للمنطقة ، بعد أن اندمجوا فيها وظيفياً . يضاف إلى ذلك أن النساطرة إذ كانوا أكثر إلماماً بالثقافة اليونانية ، فقد كانوا سباقين في ترجمة الكثير من الكتب اللاهوتية والفلسفية عن اليونانية إلى السريانية (اللغة المقدسة) . ويلاحظ أن =

حيث تعرف محمد ، بعمر الخمس وعشرين سنة ، على واحد من رهبانهم في الشام ، كما يخبرنا الطبري[١] ، يسميه السهيلي باسمه ، وهو «نسطور» ـ انظر هامش الصفحة من المصدر الطبراني ـ . وكان محمد قد تعرف ، من قبل ، على الراهب النصراني بحيرى ، أيضاً ، في الشام ، حيث كان له من العمر تسع سنين حسب الطبري[٢] ، وإثنتا عشرة سنة حسب ابن كثير[٣] .

د ـ تعرّفُ محمد شخصياً على أفراد نصارى في مكة نفسها ، وفي غيرها ، ومجالستُه إياهم (ويذكر هنا بصورة خاصة مانقله ابن هشام قائلاً :

«وكان رسول الله ﷺ ـ فيما بلغني ـ كثيراً ما يجلس عند المرْوة إلى مبيعة غلام نصراني يقال له : جبرُ ، عبد لبني الحضرمي ، فكانوا يقولون : والله ما يعلم محمداً كثيراً مما يأتي به إلا جبر النصراني»[٤]) .

وإنه من الهام ، ربما على نحو حاسم في هذا المنعطف من المسألة ، أن يشار إلى أن النسطورية كانت في طليعة المدارس الهرطقية ، التي قدمت للعرب ، قبل محمد وفي عهده ، الصور الأولى عن «المسيحية» . ولقد أفصحت هذه الأخيرة عن نفسها بصيغة الفرقة الدينية المضطهدة والخارجة على الكنيسة

= الكثير من النساطرة انتشروا ، خصوصاً ، في مدينة الحيرة . ويرى البعض أنه مع ضعف الحيرة وضمورها ثقافياً ، وكذلك مع وصول الإسلام إلى تلك البقاع ، كانت البصرة والكوفة من أوائل المدن التي برز فيهما علماء مرموقون ، وذلك بسبب من مجاورتهما للحيرة ، ولأسباب أخرى . (انظر مع المقارنة : أحمد أمين ـ فجر الإسلام ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٨ـ ٢٩) .

١) تاريخ الطبري : المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٨٠ ؛ وكذلك : هرشفلد ـ مباحث حديثة (ضمن : ديلاسي أوليري ـ الفكر العربي ومكانه في التاريخ ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٥٠ـ ٥١) .

٢) تاريخ الطبري : المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٧٧ـ ١٧٨ .

٣) ابن كثير : البداية والنهاية ـ الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٨٥ .

٤) السيرة النبوية لإبن هشام ـ الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ٣٩٣ .

الرسمية البيزنطية ، وكذلك الباحثة عن هوية خاصة بها . وكانت مدرسة نصيبين مركز النشاط النسطوري الحثيث ، الذي امتد في أواسط آسيا وإلى الجزيرة العربية . وجدير بالقول أن النسطورية وصلت إلى العرب في جزيرتهم - وفي مكة ويثرب من ضمن ذلك - بشخصية ثقافية تلفيقية ، تدمج مجموعة من اللحظات الفكرية والدينية في بنيتها ، وخصوصاً منها الفلسفة الإغريقية واللاهوت المسيحي الشرقي - (السرياني) ، وذلك عبر التأكيد على التميّز عن الإغريقية من حيث هي ، وبنزوع واضح إلى الاستقلالية المحلية السريانية .

إن النسطورية **هذه** هي التي رأى العرب فيها الصيغة الغالبة للمسيحية ، أي صيغة **الرفض لمسيحية بيزنطة ولليهودية التوراتية** ، في آن واحد . وهذا ما تجلى تحت تعبير «النصرانية» ، التي كان ورقة بن نوفل أحد أركانها ، إضافة إلى آخرين اتصل بهم محمد ، وكانوا يتنقلون في مناطق عربية بصفة رهبان ومبشرين بالنسطورية (أي بالنصرانية)[1] كما رأى فريق من السلمين المتأخرين ، في **هذه** النسطورية إياها ، التعبير الأقرب والدقيق عن «النصرانية» المعْنية ، هنا ، أي تلك التي انطلق منها ورقة . وفي يدنا **وثيقة تاريخية على غاية الأهمية** في دلالتها بل في إفصاحها عن ذلك [2] .

---

١) انظر : ديلاسي أوليري - الفكر العربي ومكانه في التاريخ ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٥٠-٥١ .

٢) تبرز هذه الوثيقة في «الرسالة» ، التي بعث بها عبد الله بن اسمعيل الهاشمي إلى عبد المسيح بن اسحق الكندي ، «في أيام أمير المؤمنين الخليفة العباسي المأمون سنة ٣٤٧ هجرية و٨٦١ ميلادية» . وقد ورد ذكرها مع ذكر الرسالة الجوابية من عبد المسيح في «الآثار الباقية عن القرون الخالية لأبي ريحان بن محمد بن أحمد البيروني ، كما يذكر مصحح الكتاب الذي يضم الرسالتين بعنوان «رسالة عبد الله بن اسمعيل الهاشمي إلى عبد المسيح بن اسحق الكندي يدعوه فيها الى الاسلام ورسالة الكندي الى الهاشمي يردّ عليه ويدعوه إلى النصرانية - المطبعة الانكليزية الاميركانية بالقاهرة ١٩١٢» . ههنا ، يخاطب الهاشمي الكندي قائلاً (ص٨-٩) : «والنسطورية أصحابك وهم لعمري أقرب واشبه بأقاويل المنصفين من أهل الكلام والنظر واكثرهم ميلاً إلى قولنا معشر المسلمين وهم الذين حمد نبينا . . . وكانت النصارى تميل إليه . . .» .

ولقد كان على محمد أن يردّ «باسم الوحي» في القرآن ، على المكيين ، الذين أخذوا يعلنون أنه يستقي أفكاره أو بعضاً منها من جبر ذاك (وقد سماه البعض بأسماء أخرى مثل سلمان ويسار ويعيش وبلعام)[1] ، وذلك عبر مقارنة مايبشر به محمد بما يعرفونه من أفكار جبر المذكور .

هـ ـ الرصيدُ الديني واللغوي الذي انجزته عملية الاتصال التجاري والديني والثقافي بين العرب المدينيين من طرف ، وبين شعوب الحضارات المعروفة آنذاك من طرف آخر ، مثل الفارسية والبيزنطية والصينية . (لنأخذ كلمة الصراط Strata ـ مثالا على ما نقل عن اللاتينية [2] ، لنتبيّن مبلغ التأثر الديني الاسلامي لاحقاً) .

و ـ تنصّرُ جمع من الشعراء العرب ، المتحدرين من انتماءات قبلية مختلفة ؛ ناهيك عن شخصيات فكرية أخرى ، أثرت جميعها في جعل النصرانية واحدة من الأقنية الدينية المعروفة عربياً ، عموماً ، ومكياً بصورة خاصة (لنذكرْ من هؤلاء وأولئك ـ على سبيل المثال ـ بعضاً ممّن نقرأ في أشعارهم وأقوالهم مايشير الى التصور التوحيدي بصيغ تقترب كثيراً أو قليلاً من النصرانية ، وكانوا قد حققوا أسماء لامعة في عهد ماقبل الاسلام وفي العهد المعاصر لنشوئه : عدي بن زيد العبادي وامرؤ القيس ، والمرقّش الاكبر ، والنابغة الذبياني ، وقوس بن حجر ، وجابر بن حُنّي ، وزهير بن أبي سلمى ، وكذلك المهلهل التغلبي ، وربما أيضاً عنترة العبسي والأعشى ، وحاتم الطائي ؛ هذا بالطبع الى جانب الشخصيات ، التي لعلها أثرت مباشرة في شخص محمد ، مثل قس بن ساعدة ، وورقة

---

١) انظر : الأب جرجس داود داود ـ أديان العرب قبل الاسلام ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ١٩٨١ ، ص٨١ .

٢) انظر : كارل بروكلمان ـ تاريخ الشعوب الاسلامية ، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي ، الطبعة الثامنة ، بيروت ١٩٧٩ ، ص٢٢ .

سابق الذكر ، وأمية بن أبي الصلت ، وزيد بن عمرو بن نفيل الخ . .)[1]

ولقد حرصنا على أن نصل إلى أن الاسلام ، في بواكيره الأولى على الأقل ، مثّل تواصلاً مع «النصرانية» بصورة خاصة ، أي مع الاتجاهات الدينية التي خضعت في روما لاضطهاد المسيحية واليهودية على السواء ، وبعد ذلك في القسطنطينية لاضطهاد المسيحية الرسمية ، تلك الاتجاهات الدينية التي أرغمت - بسبب ذلك - على البحث عنِ أرض تأويلها بأمان . وقد وجدت شطراً من أرض الأمان هذه في صحراء العرب الشاسعة ، وفي بعض المناطق المدينية ، كالطائف ويثرب ومكة . بيد أن ذلك التواصل بين النصرانية والإسلام وجد تجسده بصيغة الاسلام الحنيفي ، أو «دين الاسلام الحنيف» . وهذا يوضح وجها آخر من «الحنيفية» ، وهو أنها - في أحد أوجهها - **صفة** كانت قد أطلقت على دعاة التوحيد المناوئين للتعددية الإلهية (الشِرك) ، ولم تكن تعني - من ثم - جماعة أو إتحاداً دينياً ، كما هو الامر بالنسبة الى اليهودية والمسيحية[2] .

ولعلنا نرى أن مالاحظه بروكلمان ، على صعيد النشاط الديني المحمدي من موقع هجرة المسلمين الأوائل الى الحبشة ، يمثل أمراً ذا دلالة خاصة هامة في إطار ما نحن بصدده . فالنجاشي ، الذي التجأ اليه أولئك المسلمون ، كان - في تعريفه الاعتقادي والإتني - **النصراني غير** العربي ، الذي مثّل الحامي الحقيقي ، في حينه ، لمحمد وأصحابه **دينياً وسياسياً وعسكرياً** ، إبّان محنتهم بعد موت أبي طالب . ولم تظهر حمايته لـ «المحمديين» باستقبالهم في ارضه كهاربين من وجه الاضطهاد فحسب ؛ بل هي برزت - كذلك - في المشاركة في معاركهم ضد المكيين ، وخصوصاً في معركة «أُحُد» الشهيرة . فالسيوطي ينقل لنا

---

١) الأب جرجس داود داود : أديان العرب قبل الاسلام - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٧٣- ٨٧ ، ١٣٣- ١٣٥ ، ١٥٩ .

٢) انظر : جواد علي - العرب قبل الإسلام ، ج٥ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣٧٠ ؛ أيضاً : رشيد الجميلي - تاريخ العرب في الجاهلية وعصر الدعوة الإسلامية ، بيروت ،١٩٧٢ ، ص٢٣٨- ٢٣٩ .

«عن ابن عباس : أن أربعين من أصحاب النجاشي قدموا على النبي صلى الله عليه وسلم فشهدوا معه أحدا ، فكانت فيهم جراحات ولم يقتل منهم أحد ، فلما رأوا ما بالمؤمنين من الحاجة قالوا يارسول الله : إنا أهل ميسرة فأذن لنا نجئ بأموالنا نواسي بها المسلمين ، فأنزل الله فيهم والذين آتيناهم الكتاب من قبله هم به يؤمنون»[1] .

إن هذا النص ذو أهمية كبرى على صعيد تبيّن ماجمع بين النصراني النجاشي ومحمد . (وبالمناسبة ، يتساءل المرء : كيف أغفل الدارسون الاسلاميون أو تجاوزوا مثل هذا النص في دراساتهم السيرية؟!) .

فأنْ يشارك النصارى في القتال ضد أعداء النبي ، وأنْ يخاطبوه بـ «يارسول الله» ، وأن يطالبوه بالإذن بجلب أموالهم لمواساة المسلمين المدقعين ، نقول إن ذلك كله لايمكن أن يفهم بعيداً عن القول بـ «علاقة دينية حميمة» بين النصارى والمسلمين . ضف الى ذلك أن محمداً عبّر عن هذه العلاقة بـ«الأخوة» ؛ ونحن نعلم أنه ، مع تبلور الاسلام ، اكتسبت الأخوة فيه طابعاً اعتقادياً : **إنما المؤمنون إخوة** ؛ مع الإشارة ـ هنا ـ إلى أن **«المؤمن»** أكثر تعبيراً من **«المسلم»** ، على صعيد ما أتى به الرسول . ولذلك ، ماكان لمحمد أن يتكلم عن النجاشي النصراني إلا من موقع «الأخوة الإيمانية» المغنية ، وماكان له أن يفعل ، حين علم بموته ، إلا ما يفعله حين يموت أصحابه من المسلمين ، أي الصلاة عليه :

«أخرج ابن جرير عن قتادة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال : إن أخاً لكم قد مات ؛ يعني النجاشي فصلوا عليه . قالوا نصلي على رجل ليس بمسلم فنزلت ـ وإن من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله ـ الآية ، قالوا فإنه كان لايصلي الى القبلة فأنزل الله ـ ولله المشرق والمغرب»[2] .

---

١) السيوطي : لباب النقول في أسباب النزول ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٢٥ .
٢) المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة ـ ص١٩ . انظر كذلك ص٦٣ .

وجدير بالانتباه ، هنا ، أن الآية موضع التفسير (وإن من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله) تتحدث عن «فريق» ضمن أهل الكتاب . فإذا كان «أهل الكتاب» يؤمنون بـ«الله» عموماً ، فلم هذا التخصيص بالنسبة لذلك الفريق الذي ، يؤمن ـ كذلك ـ بالله؟ إن الموقف ، كما يبدو ، يشير الى تلك الفئة التي خرجت على «أهل الكتاب» ، الذين «حرّفوا الكتب» ، وانشقوا عنهم أي إلى **النصارى** ، الذين كان النجاشي منهم .

إننا لانتحدث ، هنا ، عما قد يكون حداً أقصى للعلاقة بين «النصرانية» و «الإسلام المحمدي» ـ وهو صيغة التطابق بينهما في بواكير الثاني . ولكننا نرى ـ بترجيح كبير ـ أن ارتباطاً عقيدياً ، وكذلك ، كما رأينا ، سياسياً وعسكرياً ، كان يجمع بينهما إلى المرحلة التي أخذ الرسول محمد يعمل فيها على استكمال الخصوصية ـ الحاسمة ـ لدينه حيال تلك . وهذا من شأنه الإشارة إلى أن محمداً والنجاشي كليهما ، كانا يريان أن مايجمع بينهما هو الاساس الحاسم ، وأن مايجعلهما مختلفين يتصل بالثانوي الفرعي . وهذا ماعبر عنه النجاشي على نحو واضح ودقيق ، حين زاره الوفد الاسلامي ليعرض عليه مبادىء الاسلام . فبُعد تمعنه فيما قال الوفد

«بكى النجاشي حتى اخضلت لحيته وبكت أساقفته حتى اخضلوا مصاحفهم ، ثم قال : ان هذا والذي جاء به عيسى **يخرج من مشكاة واحدة**»[1] .

---

١) السيرة النبوية وأخبار الخلفاء للبشتي ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٧٩ . (خط التشديد مني : ط .تيزيني) ويورد ابن تيمية هذه الفكرة ، ولكن بإيراد إسم «موسى» بدلاً من «عيسى» . ولعلنا نرى في ذلك تعبيراً عن عملية التقاطع بين اليهودية التوراتية والمسيحية ، تلك العملية التي أفضت إلى «الفريق الثالث» ، «النصرانية» . (انظر : ابن تيمية ـ معارج الوصول إلى معرفة أن أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول ـ مع رسالة في المظالم المشتركة ، مكتبة دار البيان ، تحقيق عبد العزيز رباح ، دمشق١٣٨٧هـ ، ص٣١) .

وإذا كنا نفضل موقف الحذر في مثل هذه الأحوال ، فإننا - على الأقل - نرى مايراه بعض الباحثين من ان محمداً «كان لايعتبر في ذلك الوقت أن دينه يختلف اختلافاً كبيراً عن النصرانية»[١] .

وقد نتبين هذه المسألة بمزيد من الإيضاح المحتمل ، إذا تناولناها من المدخل الآخر المتمثل بـ «الحنيفية» . ههنا ، نلاحظ أن إبن رسته يعلن أن قريشاً أدخلت الكتابة والزندقة في حياتها من الحيرة[٢] . ويعقب على ذلك أحد الباحثين ، وهو حسين قاسم العزيز ، بعد ذكر هذا الشاهد ، قائلاً :

«الزندقة كانت تطلق على المانويين في العهد الاسلامي ، والمانويون اتخذوا المعارضة السلبية بالتقشف والزهد أسلوباً للمعارضة على الإثراء الفاحش بطرق دنيئة . هل كان الأحناف متأثرين بالرهبنة المسيحية (من العراق وسورية) أم بتعاليم المانوية؟» .[٣]

وإذا كنا أشرنا الى رأي يرى في الحنيفية صفة وليس إسماً لاتجاه ديني أو لمجموعة دينية ، فإن ذلك يدعونا الى استنباط فكرتين مرجحتين . الفكرة الأولى منهما تكمن في النظر الى أن الصفة المذكورة يمكن التطلع إليها بمثابتها ظاهرة يمكن أن تكون وجدت قبل النصرانية ، المعنية هنا ، أي دون أن تكون لها علاقة ما بالاسلام .

وفي هذه الحال ، تتعلق المسألة بكون الحنيفية تعبيراً عمومياً عن البحث عن الوحدانية الإلهية[٤] . ولعله مما قد يرجح هذا القول انه وجدت ظاهرة أخرى

---

١) كارل بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٤٠ .

٢) انظر : حسين قاسم العزيز - موجز تاريخ العرب والاسلام ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٨٤ .

٣) المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص١٠٢ .

٤) وفق هذه الرؤية للمسألة ، يمكن القول بأن الظاهرة المعنية (الحنيفية) ظهرت في أوساط من الجزيريين ، الذين أتى نشرهم لها بمثابة تهيئة العقول لقبول ماقد ينشأ لاحقاً من حركة دينية ما ، وذلك بعد تحررهم من العقائد الوثنية ووصولهم إلى الاعتقاد بإله واحد . (إنظر مع المقارنة : دومينيك سورديل - الاسلام ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٩) .

قبل النصرانية في الحيرة ، ولها ماقد يشير الى علاقة بينها وبين الحنيفية ، ونعني بذلك «الحنوفية»[1] .

وقد تجد تلك المعطيات التاريخية الاعتقادية والدينية تدعيماً لها فيما يراه البعض من أن العودة بلفظة «الحنيف» الى مظانها اللغوية الآرامية ، يبعد عنها اللبس القائم . من ذلك مايكتبه الصادق النيهوم في الشاهد التالي :

«الحنيف في لغة الكنيسة الآرامية هو (الوثني) الذي لاينتمي الى اليهودية أو النصرانية ، ومصدرها (ܚܢܦ) (ح ن ف) بمعنى كفر وصبأ وارتد الى الوثنية . وهو مفهوم تلقائي في قاموس القرن السابع . . بعد ظهور الاسلام ، حدث ارتباك متوقع في مفهوم هذا التعريف . فلم يعد غير اليهودي وغير النصراني - بالضرورة - رجلاً وثنياً ، بل ظهر المسلم الجديد الذي لايدين باليهودية أو النصرانية ، لكنه أيضاً ليس وثنياً»[2] .

فالفكرة المتصلة بموضوع بحثنا ، هنا ، تكمن في اعتبار «الحنيف» أو «الحنيفي» طرفاً من معادلة قائمة على ثلاثة أطراف ، إثناها الآخران هما اليهودية والمسيحية . وجدير بالإشارة إلى ان معقد المسألة - في هذا الحقل - يكمن في تحديد الحنيفي بوصفه «الآخر» ، الذي رفض موقفين إثنين ، و «خرج عليهما» . وليس هاماً ، **هنا** ، ما إذا كان هذا «الخارجي» قد أخذ موقفاً دينياً بعينه أو آخر . أي ان اللاحقة ، التي يرى الصادق النيهوم أنها تترتب على فعل «الخروج أو الارتداد» وهي الوقوع بـ«الوثنية» ، ليست ، في هذه الحال ، ذات أهمية . ولذلك ، قد يصيب الباحث المذكور أكثر ، فيما نرى ، لو أنه ألح على ما أتى عليه هو نفسه في مقالته تحت تعبير «اللامنتمي» تحديداً لـ «الحنيف»[3] .

---

١) انظر : عبد المنعم ماجد - التاريخ السياسي للدولة العربية ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ،١٩٦٥ ص١٠٠ .

٢) الصادق النيهوم : إقامة العدل أم إقامة الشعائر - ضمن مجلة (الناقد - لبنان ، العدد السابع والخمسون ، آذار ،١٩٩٣ ص٥) .

٣) المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص٦ .

آما القصد من وراء ذلك فيقوم على أنه قد توجد احتمالات أخرى لتحديد «الشخصية الاعتقادية» لذلك «اللامنتمي» . وفي رأينا أنه من المحتمل أن تثمر هذه الإمكانية التفسيرية ، حين ندقق في المضامين التي اكتسبتها الحنيفية في سياقها التاريخي . فانطلاقا من نصوص قرآنية وأخرى سابقة على الاسلام ولاحقة عليه ، على النحو الذي أتينا عليه ونتابعه الآن ، لايحدث خرق للمنظومة الاعتقادية الاسلامية ، في موقفها من الأديان الأخرى ، إذا نظرنا الى «النصرانية» ، التي ترد غالبا مقابل اليهودية وتعبيرا آخر عن «المسيحية البولسية» ، هي هذه «الحنيفية» إياها ، و لكن بعد خضوعها لعملية مخاض عربي عشية ظهور الحركة الاسلامية .

إن ذلك من شأنه أن يجيب ، على نحو من الأنحاء ، عن مسألة بروز المسيحية والنصرانية كلتيهما كتيارين ، وإنْ ربطت بينهما صلاة كثيرة إلا انهما متمايزان . والقول بأن هنالك مايفهم

«من كلام الرواة (من) أن الحنفاء كانوا يرون تحريفاً في الكتابين»[1] ، لعله يفضي الى القول الآخر بأن النصرانية هي التي اعتُبرت المحرفة لليهودية وللمسيحية ، والخارجة عليهما في عدة مسائل ، منها البنوّة والألوهية . وسوف تترجح هذه الرؤية التفسيرية ، حين نأخذ بالحسبان شخصيات كبرى «نصرانية» عاصرت الرسول محمداً ، وأثرت فيه عن كثب ، مثل ورقة بن نوفل . وقد نرى فيما يقوله بعض المستشرقين على هذا الصعيد ، تأكيداً على مانحن بصدده . فقد «عدَّ بعض المستشرقين الحنفاء شيعة من شيع النصارى ، وعدّوهم نصارى عرباً زهاداً كيفوا النصرانية بعض التكييف»[2] .

---

١) جواد علي : المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام - الجزء السادس ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٤٥٤ .

٢) المرجع السابق نفسه بمعطياته المذكورة - ص٤٥٦ .

أما الفكرة الثانية فتتمثل في النظر الى الحنيفية **المكية** ، في سياقها التاريخي ، بحيث تفصح هذه عن نفسها بمثابتها الإسلامَ في حالة تبنْينه الباكر . وهنا ، يغدو ضروريا البحث في مصادر الاسلام ، في سياق ذلك الطموح الحنيفي ، الذي طرح تصورات أولية حول الوحدانية الالهية والجنة والآخرة والنار والحساب ، **ببعد اجتماعي نقدي** ، وعبر تأثر بالاتجاهات الدينية المنشقة عن اليهودية والمسيحية والخارجة عليهما ؛ مع الإشارة إلى أن هذه الاتجاهات عمرت بها بعض المناطق العربية والمناطق المجاورة لها ، إمّا عبر الملاحقين المضطهدين ، وإما عن طر يق التجار أو المبشرين ، أو كليهما معاً . لنقرأ بعض ماقاله بعض الشعراء ، الذين ظهروا نصارى بقدر ماكانوا حنيفيين ، وحنيفيين بقدر ماكانوا نصارى :

عدي بن زيد العبادي :

سعى الأعداء لايألون شراً … عليَّ ورب الكعبة والصليب[1]

المرقّش الأكبر :

وتسمع تزقاء من البوم حولنا … كما ضُربت بعد الهدوِّ النواقس[2]

زيد بن عمرو بن نفيل :

أربٌّ واحد أم ألف رب … أدين إذا تقسمت الأمور[3]

امرؤ القيس :

يضيءُ سناه أو مصابيحُ راهب … أهان السليطَ في الذّبال المفتّل[4]

تضيءُ الظلام بالعشاء كأنها … منارة ممس راهب متبتل[5]

---

١) أبو الفرج الأصبهاني : الأغاني - قوبل على نسخة قديمة بالكتبخانة الخديوية ، دار الفكر دون تاريخ إصدار ، الجزء الثاني ، ص٢٣ .

٢) المفضليات : تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون - الطبعة الخامسة ، دار المعارف بمصر ١٩٧٦ ، ص٢٢٥ .

٣) ابن كثير : البداية والنهاية - الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٤٢ .

٤-٥) ديوان امرىء القيس - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (ضمن : ذخائر العرب ٢٤ ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الثالثة ١٩٦٩ ، ص٢٤ ، ١٧) .

أمية بن أبي الصلت :

كل دين يوم القيامة عند الله   إلا دين الحنيفة بور[1]

ورقة بن نوفل :

مُسخَّرٌ كل ماتحت السماء له   لا ينبغي أن يناويَ ملكَه أحد[2]

وينبغي أن نضيف الى ذلك مايمكن أن نستنبطه من المعنى الأصلي لكلمة «حنيفية» ؛ لأن من شأن ذلك أن يضيئ وجهاً من أوجهها . فعبد المنعم ماجد ينطلق من أن إبن هشام في «سيرته» يورد هذا التعبير ، دون ان يحيله الى مظانه التاريخية واللغوية . ويرى ان اختلافاً في أصل الكلمة ، يمكن ملاحظته . فيورد احتمال ان يكون الاصل المذكور عربياً . وفي هذه الحال ، يعني ذلك الأخير «الميلَ الى الدين المستقيم» . كما يورد احتمال كونه سريانياً مأخوذاً من الكلمة hanapa (**كما فعل الصادق النيهوم حين أحاله الى مصدر آرامي ــ سرياني**) . وفي هذه الحال ، يعني ذلك الأخير «الدين المستقل عن الأديان الأخرى» . وهذا الرأي يورده المؤلف عن Tor Andrae و Blachére[3] .

في ضوء هذا وذاك ، لعلنا نلاحظ أننا ـ في كلا الاحتمالين المذكورين ـ نواجه إمكانية تفسير «الحنيفية» **لغوياً** ، بمثابتها موقفاً ينزع الى الإستقلال عن مواقف قائمة ، أو الى الاعوجاج عنها ، أو الى الانشقاق عنها وضدها[4] . وحيث يكون الأمر كذلك ، فإننا نغدو أمام الترجيح القوي للنظر الى «الحنيفية» على أنها ، بالاصطلاح **التاريخي** ، «الخروج» عن الدينين اللذين ارتبطت بهما ،

---

١) ابن كثير : البداية والنهاية ـ الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٧٦ .

٢) المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة ـ ص٢٩٨ .

٣) انظر : عبد المنعم ماجد ـ التاريخ السياسي للدولة العربية ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٠٠ .

٤) يكتب الفيروز آبادي في «قاموس المحيط ـ في مجلدين ، الطبعة الثانية ١٩٥٢ ، الجزء الثالث (المجلد الثاني) ، ص١٣٤» ، في تحديده لكلمة (الحَنَف) ، قائلاً : «الحنف ، محركةً الاستقامة والإعوجاج في الرِجل . . والأمة المتلونة تكسل مرة وتنشط أخرى» .

تاريخياً ، **ارتباطاً سلبياً** ، أي بمعنى الطموح للانعتاق منهما . ولايخرج عن هذا المعنى العمومي للكلمة ماذكرناه آنفاً ـ نقلاً عن جواد علي ـ من أن البعض يرى أن معناها بالعربية «التحنث»[1] . ذلك لأن هذا المعنى يخرجَ عن كلا الدينين المسيحية واليهودية التوراتية ، ليلتقي مع الخارجين عليهما من أولئك «المتحنثين ـ المتحنفين من الرهبان ، الذين كانوا منتشرين على طول الصحراء الشامية ، وقريباً من الحجاز ، وكذلك في الحجاز نفسه .

إن هذا الاستنباط التاريخي واللغوي يعيدنا الى بلاشير ، الذي وإنْ رأى القول في مصدر الكلمة «الحنفاء» أمراً غير مبتوت فيه[2] ، إلا أنه يعلن ، بلغة التقرير ومستنداً في ذلك الى غانيبرت مايلي ، حول علاقتها باليهودية والمسيحية :

> «وقد أطلق اليهود المترمتون الكلمة على المنشقين منهم بسبب إلحادهم ، ويذكرنا هؤلاء المتدينون الصالحون بالموحدين الذين كانوا يعيشون في البلدان الكبرى عند ظهور المسيحية»[3] .

إن ذلك الذي عُبر عنه بـ «التحنث» مطابقاً ـ بالمعنى العقيدي ـ لـ «الحنيفية» ، يجد مصداقيته التاريخية في حوار جرى بين النبي محمد وأحد أصحابه من المسلمين ، هو حكيم بن حزام . فهذا الأخير يسأل النبي :

> «أرأيت أموراً كنت **أتحنث بها في الجاهلية** هل لي فيها من شيء فقال رسول الله **أسلمت على ما أسلفتَ من خير**»[4] .

---

١) انظر الشاهد في موضع سابق من هذه الفقرة .

٢) «إن هذه الكلمة التي وردت في القرآن اثنتي عشرة مرة هي من أصل غير موثوق به ، إذ بينما يرى بعضهم أنها مشتقة من الثلاثي حنف أي مال وحنث في يمينه ، نرى المستشرق هاليفي يقربها من الآرامية حانف أو حانفا ومعناه الرياء ـ المجلة الآسيوية ، مجلد ١٩٠٥ ، ص١٤٤ (ر .بلاشير : تاريخ الأدب العربي ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٧٥) .

٣) المرجع السابق مع معطياته المذكورة .

٤) صحيح مسلم ـ الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٧٩ (خط التشديد مني : ط .تيزيني) .

إن هذا النص ذو أهمية ، قد تكون حاسمة هنا ، على صعيد التوثيق النصي . فـ «الاسلام» ـ وفق ذلك ـ مرادف للتحنث ؛ أو لنقل ، إن هذا الأخير يظهر ـ هنا ـ وجهاً حاسماً من أوجه الاسلام .



والآن ، إذا وضعنا المسألة المعنية في إطار ماحدث ، على صعيد العلاقة بين المسيحية واليهودية في مرحلة متأخرة عن نشوء الأولى ، لاحظنا أن محاولات تمسيح اليهود أفضت الى ثلاث نتائج كبرى .

النتيجة الأولى تمثلت باندماج قسم من اليهود في التيار الديني الجديد (المسيحي) ؛ في حين ان النتيجة الثانية تبلورت بخروج مجموعة من اليهود عن اليهودية وعليها دون الاندماج في المسيحية ، ولكن عبر الوقوع تحت تأثيرها ؛ أما النتيجة الثالثة فتبلورت ببقاء جموع من اليهود على يهوديتهم ورفضهم الانخراط في موقف ديني آخر وكذلك رفضهم اندماج الآخرين فيهم ، وإن ظلوا خاضعين - في هذا وذاك وبدرجة أو بأخرى - لتاثير الطرفين السابقين . ويهمنا ، هنا ، أن نشير الى أن من جسّد النتيجة الثانية كانوا اولئك الذين «مرقوا» من الدينين المذكورين و«ا نشقوا» عنهما و «اعوجّوا» عن مبادئهما ، وكانوا - من ثم - اولئك الذين طمحوا إلى «الاستقلال» عنهما و «الميل» الى تكوين نسق خاص بهم .

وإذا حرصنا على تخصيص الموقف ، وجدنا أمامنا ثلاث فرق دينية (بأفق سياسي واجتماعي وإتني وطني محليّ) أسهمت جميعها في بلورته ؛ نعني بذلك الآريوسية والنسطورية والمنوفيسية . فهذه هي

«أهم ما انبثق عن المسيحية اليسوعية المفهومة (أو المؤولة) هرطقياً (خوارجياً) ، وفي الحين نفسه أهم ما انتشر في سورية ومصر والعراق من تيارات واتجاهات دينية ، في حينه . وعلى هذه الطريق ، كان لها أن تمارس تأثيراً كبيراً في تكوين وبلورة الفكر الديني في هذه المناطق ، وبصورة أضعف في مناطق عربية أخرى ، مثل الحجاز . ولابد من التنويه . . بأن هذه الفرق أثرت في الاسلام المحمدي بنحوين اثنين رئيسين . الأول منهما تمثل في تسربها الى الحجاز قبل نشوئه بطرق التجارة والتبادل الثقافي المباشر وغير المباشر . أما النحو الثاني فقد تجسد في لقاء الفرق المذكورة بالإسلام نفسه بعد نشوئه وأثناءه في البلدان

الثلاثة الأولى حين دخلها العرب المسلمون»[1] .

وتبقى الإضافة التالية ضرورية ، وهي أن ذلك التأثير لعله سلك طريقاً آخر ذا طابع شخصي مباشر ، يتصل بشخص محمد . فالرسول ، الذي زار الشام على الأقل مرتين ، كما هو معروف لدى كتاب السيرة ، لم يكن ـ وهو الذي تميز بعمق التأمل الديني وبامكاناته البارزة على هذا الصعيد ـ ليترك الأحداث والاشخاص والأفكار التي شاهدها والتقاها وفكر فيها تمرّ في ذهنه هكذا ، دون تمثل لها ، بصيغة نقدية ما . ويبدو أنه تأثر بقوة بالشام ، بحيث إنه رأى فيها البقعة ، التي لاتنافسها أخرى في صفائها وخيرها وصدق أهلها واستقامتهم الدينية . بل إنه يتحدث عنها بمثابتها أحد مهابط ثلاثة لنبوته . وقد يكون أنه حين تحدث عن ذلك ، فإنه كان يمر في مرحلة متقدمة ، تبدو ـ من سياق حديثه ـ مقترنة بمرحلة انتصاره على المكيين . فمما ينقله الينا جمّاعو «الحديث» الأقوال التالية ، التي تضعنا في الجو التاريخي المعني ، هنا :

«وعنه (عبد الله بن عمرو) عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : إني رأيت كأن عمود الكتاب انتزع من تحت وسادتي ، فأتبعته بصري ، فإذا هو نور ساطع عمد به الى الشام . ألا وإن الإيمان إذا وقعت الفتنُ بالشام» ؛ « . .عليكم بالشام ، فإنها صفوة بلاد الله يُسكنها خيرته من خلقه»[2] .

«وعن خالد بن معدان ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : نزلتْ علي النبوة من ثلاثة أماكن : مكة والمدينة والشام ، فإن أُخرجتْ من إحداهن لم ترجع إليهن أبداً»[3] .

---

١) طيب تيزيني : من يهوه إلى الله ـ المجلد الثاني ، دار دمشق ، دمشق ١٩٨٥ـ ١٩٨٦ ، ص٤٤٨ـ ٤٤٩ .

٢) الترغيب والترهيب من الحديث الشريف ـ تأليف الحافظ أبي بكر محمد زكي الدين عبد العظيم بن عبد القوي المنذري ، ضبط أحاديثه وعلق عليه مصطفى محمد عمار ، الجزء الرابع ، دار إحياء التراث العربي بلبنان ، الطبعة الثالثة ١٩٦٨ ، ص٦١ .

٣) المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة ـ ص٦٢ .

ههنا ، تبرز الأطروحة التالية ذات الدلالة الملفتة والتي وردت في ثنايا ماسبق ، وهي مانقله لنا إبن كثير من أن خديجة استجابت لـ«أمر» بحيرى الراهب وإبن عمها القس النصراني ورقة وغيرهما من النصارى بالزواج بمحمد ؛ ومانقله لنا ، كذلك ، طه حسين من أن «النبأ العظيم - الاسلام» لم يكن حدثا فردياً يتصل بشخص محمد ، أو بمجموعة حوله من أقاربه وأصحابه بالدرجة الأولى ، وإنما كان - أولاً وبصورة رئيسة - حدثاً «عالمياً» ، بمقاييس العصر آنذاك ، أو أنه على الأقل ، كان حدثاً أكثر من «محلي» . فطه حسين يورد حواراً بين ورقة ورجل يوناني ، أتى إلى مكة من الاسكندرية ، سراً ، تحت وطأة ملاحقة السلطة المسيحية الرومانية له هناك ، وذلك بهدف الإطلاع على الوضع في مكة ، وكذلك بغية إطْلاع ورقة وغيره من المكيين النصارى (الحنيفيين) على آراء أصحابه «في الاسكندرية وغيرها من مدن الروم» . وفي هذا الحوار ، تتبين وجود «مؤسسة مركزية» تقوم على تنظيم الدعاوة الدينية في بيزنطة والحجاز ، وبلدان أخرى ؛ كما تُلزم أتباعها بـ «أوامر» لايجوز لهم التنكر لها أو إهمالها[1] . ولعل مانقلناه عن أوليري ولامانس ، في موضع سابق ، يضيء مانحن بصدده على نحو من الأنحاء . فلقد ظهر أنه كان يوجد في مكة نفسها بيوت تجارية رومانية يستخدمها الرومانيون لتصريف الشؤون التجارية والتجسس على أحوال العرب ، وأنه كان فيها - كذلك - أحباش ينظرون في مصالح قومهم ، وأحباش آخرون يستخدمون كحراس يحمون بيوتات الزعامة المليئة .

وإذا كان هؤلاء وأولئك وآخرون من انتماآت إتنية وعقيدية متعددة قد مارسوا الدور المباشر في إخصاب البيئة الحجازية بتصورات الخلاص والدينونة وجهنم والفردوس الخ . . . ،فإن النساطرة - وهم المنشقون الخوارج - مارسوا دوراً انضاجياً تاريخياً مديداً ، يعود الى عدة قرون قبل الاسلام[2] . (وقد أوردنا

---

١) طه حسين : على هامش السيرة - الجزء الثالث ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٤٥- ٥٤ ، وكذلك بصورة خاصة ص٤٨- ٤٩ ، ٥٣ .

٢) ديلاسي أوليري : الفكر العربي ومكانه في التاريخ - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٥٦ .

سابقاً رأيا يرى صاحبه ـ وهو هرشفلد ـ أن محمداً كان على صلة بمعلمين نساطرة) .

من هنا وتأسيساً على ماتقدم ، نجد أنفسنا أمام ماألمحنا إليه في سياق سابق ، وهو ضرورة ترجيح النظر الى زواج خديجة بمحمد على أنه ـ بأحد اعتباراته ـ كان زواجاً سياسياً ، بقدر ماكان دينياً خُطّط له على نحو محكم ومديد (أكثر من عشرين سنة على حد قول خديجة **نفسها**) .

وهذا ، بدوره ، يحيلنا الى الآية القرآنية التالية ، التي قد تنطوي على دلالة محورية ، بالنسبة الى مانحن بسبيله ، أي بالنسبة الى ماتلقته خديجة من راهبها وابن عمها ، وربما كذلك من آخرين :

«وأُمرت أن أكون من المسلمين»[1] ، أي من «الحنيفيين» ، «أنصار الله ـ النصارى» ، أي «الابراهيميين» .

والملفت ، هنا ، أن إسم «الراهب بحيرى» الشهير ، الذي تتردد أصداؤه في كل مؤلفات «السيرة النبوية» أو في جلها ، يظهر في قول خديجة شخصية دينيةً ذات تأثير راجح في تكوين خديجة ومحمد ؛ بحيث إن ماتقدمه كتب سيرية أخرى من أن محمداً التقى ببحيرى مرة واحدة ، في الشام وعلى سبيل المصادفة أمر لايصح الركون اليه ، إلا إذا كان الحديث يتصل بشخصية أخرى تثير من الشكوك مايجعل تحديدها مسألة عسيرة .

إن بحيرى يبرز ، هنا ، بصفة كونه **الراهب** ، الذي نصح خديجة ، **وأمرها** بالزواج من محمد . أما التساؤل حول شخصيته الإتنية والدينية ، فيعمل إبن كثير على فضّ ملابساته في النص التالي ، وبحدود إمكاناته البحثية المتاحة :

«حكى السهيلي عن سير الزهري أن بحيرى كان حبراً من أحبار يهود . قلت : والذي يظهر من سياق القصة أنه كان راهباً نصرانياً . . وعن المسعودي أنه كان من عبد القيس وكان اسمه جرجيس . وفي كتاب

---

١) القرآن ـ سورة النمل /٩١ .

المعارف لابن قتيبة سمع هاتف في الجاهلية قبل الاسلام بقليل يهتف ويقول : ألا إن خير أهل الأرض ثلاثة بحيرى ، ورئاب بن البراء الشني ، والثالث المنتظر . وكان الثالث المنتظر هو الرسول[1]»

فبحيرى ، **بحسب ذلك** وبغض النظر عن «الإنشائية الاعجازية» التي تخترق الشاهد المذكور ، ليس شخصية طارئة في التاريخ الديني العربي ماقبل الاسلامي ، وإنما هو رجل يوازى ـ في أهميته ـ بأهمية محمد نفسه . نقول ذلك بغض النظر ـ مرة أخرى ـ عن الطابع الاعتقادي الساذج ، الذي يلفع الموقف الإخباري المعني . ومن الملاحظ أن القرآن يضم اعترافاً صريحاً بفضل «أولئك النصارى» على الحياة الدينية في مكة ، وغيرها في حينه ؛ وكذا الأمر فيما يتعلق بالحديث المحمدي . فالآية القرآنية التالية ، التي أتينا على شطر منها من قبل ، تضع هؤلاء في مقارنة مع اليهود على سبيل الإدانة لهم ، فتفصح عن ذلك بتأكيدها :

«لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ، ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لايستكبرون»[2] .

ولقد مرّ معنا ماحدث لمحمد بعد وفاة نسيبه وظهيره النصراني ورقة من محاولة الإنتحار من شواهق الجبال ، ومن انقطاع «الوحي» لمدة طويلة . إن ورقة هذا ، الذي يندرج في إطار أولئك «النصارى» أو يقف مع غيره على رأسهم ، يقول عنه محمد بلغة الإحترام والوفاء وبطريقته الدينية البراقة :

«قد رأيته فرأيت عليه ثياب بياض أبصرته في بطنان الجنة وعليه السندس»[3] .

---

١) ابن كثير : البداية والنهاية ـ الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٨٦ .

٢) القرآن : سورة المائدة /٨٢ .

٣) ابن كثير البداية والنهاية ـ ج٣ ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٠ .

لنلاحظ ، هنا ، التشديد على منظومة من الكلمات ، التي تشير دلاليا الى أولئك الرجال الذين عرفهم محمد شخصياً ، وكانوا في طليعة الدعوة الى «الحنيفية ـ النصرانية» : المودة ، القسيسون ، الرهبان ، عدم الاستكبار الخ . . إن هذه المنظومة تقدم مدخلاً لغوياً دلالياً الى التيار الحنيفي (الهرطقي) ، الذي رفض المسيحية البولُسية دون أن يقطع معها نهائياً ، ورفض اليهودية دون أن يسلم من تأثيراتها .

وإذا كنا ـ في موضع سابق من هذا الكتاب وبالعلاقة مع ما أوردناه عن J . Fück، قد اكدنا على «أصالة الاسلام» بمثابته ديناً انطوى على شخصية تميزت ، إلى درجة أساسية ، عما سبقه وعاصره من أديان وحركات دينية ، فإن مايبدو لنا ، الآن ، هو أن «الأصالة» المذكورة تمثلت ـ بأحد أوجهها المنهجية ـ في تواصل الاسلام مع ماسبقه من أديان وحركات دينية» ، وكذلك في تفاصله عنها . فهو ـ بوصفه الدين **الحنيف** ـ أخذ ماأخذ من اليهودية والمسيحية وغيرهما ؛ ولكنه إذ فعل ذلك ، فإنه فعله من قبيل التمثل البنيوي والوظيفي لهما ولغيرهما ، وكذلك من موقع تعددية محتملة ومفتوحة للتعبير عن حاجات مرحلته ، والإستجابة لها ، على النحو الذي سيميزه ، ويمنحه هويته الذاتية .



٣

الإتجاهات الكبرى للمنظومة العقيدية الحنيفية حتى بروز «الحنيفي الأكبر»

عرضنا ، في مواضع سابقة ، لبعض المسائل الأساسية المتعلقة بالأصول التاريخية واللغوية لـ«الحنيفية» ، وكذلك لبعض خصائصها العقيدية . وقد فعلنا ذلك استجابة لمطلبين اثنين ، تمثل أولهما بتحديد محمد للاسلام بأنه امتداد لـ«دين الحنيفية» ، وتتويج له ؛ في حين أفصح ثانيهما عن نفسه في ما وجدناه قائماً ، فعلاً ، من علاقات بين الإسلام المحمدي من طرف ، وبعض الاتجاهات الدينية المتحدرة من عصر محمد نفسه من طرف آخر .

ولما كنا قد لاحظنا حضور هذه العلاقات على نحو مباشر (مثلاً : ورقة بن نوفل الذي أعلن عن نفسه بأنه من دعاة الحنيفية هو الأول الذي بيّن لمحمد ، عبْر خديجة ، فحوى ما حدث له في غار حراء وما حوله حين وجد نفسه - كما قال - أمام جبريل) ، فقد غدا لزاماً علينا أن نتقصى هذه الحلقة الحنيفية ، التي يبدو أنها هامة لفهم تكون المنظومة الدينية الإسلامية .

لنلاحظ أن العلاقة بين الحنيفية والنصرانية تبدو ، في بعض النصوص ، قوية جداً ، بحيث يظهر للباحث أنهما تكادان تمثلان وجهين لموقف واحد (وقد سبق أن أتينا على مثل هذه النتيجة الاحتمالية) . والآن ، من موقع تلك العلاقة وفي ضوئها ، نعمد إلى محاولة استنباط «الحنيفية» من مظانّها نفسها ، أي بلغة

من عبر عنها وأخذ بها عقيدةً أو مسلكاً أخلاقياً واجتماعياً وغيره ؛ مع الإشارة إلى الإلتباس الذي قد يعترض الباحث ، وهو أن «النصرانية» تظهر سميّةً أو مماثلة لـ«المسيحية» ، لدى الكثير ممن أخذ بهما أو رفضهما ، ومن ثم ظهور «الحنيفية» وكأنها متعارضة مع النصرانية - المسيحية . ونورد تشخيصاً لذلك أبيات شعر توحي بمثل هذا الموقف لـ«أبي قيس بن الأسلت» ؛ وهو «صيفي ، وكان شاعراً لهم - لقومه - وقائداً . . فوقف عن الإسلام . . وقال فيما رأى من الإسلام ، وما اختلف الناس فيه من أمره :

«فلولا ربّنا كنا يهوداً ومادين اليهود بذي شكول
ولولا ربنا كنا نصارى مع الرهبان في جبل الجليل
ولكنا خُلقنا إذ خلقنا حنيفاً ديننا عن كل جيل»[1]

فهنا ، نلاحظ اتجاه التمييز ليس بين الحنيفية واليهودية فحسب ، بل - كذلك - بينهما وبين النصرانية ؛ إضافة إلى التشديد على أن الحنيفية هي شيء يمتلك من الخصائص ما يجعل منها موقفاً خاصاً مستقلاً . وذلك يتضمن الإيحاء بأن الحنيفية المذكورة إياها كان ينظر إليها ، في عصر محمد عموماً ، على أنها مثّلت هذا الموقف ؛ مما يلقي ضوءاً على بعض المسوغات التي كمنت ، كذلك ، وراء موقف محمد المشابه ، وليس المماثل (نذكّر بالموقف القرآني من النصارى :

«لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا . ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ، ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون . وإذا سمعوا ما أُنزل الى الرسول ترى اعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق يقولون ربنا آمنا فاكتبنا من الشاهدين»[2] .

لذلك ، كان علينا - كما يتضح من مساق الآية - ان نفهم الآية القرآنية التالية :

---

١) سيرة ابن هشام - الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٦٠ .

٢) القرآن - سورة المائدة /٨٢- ٨٣ .

«ما كان ابراهيم يهودياً ولا نصرانيا ولكن حنيفا مسلماً وما كان من المشركين»[1] ، على نحو يُفضي إلى استبدال لفظة (نصرانياً) بلفظة (مسيحياً) .

ففي القرآن إشارة واضحة إلى النصرانية بمثابتها «الفريق الثالث» ، الذي تحالف محمد معه :

«يأأيها الذين آمنوا ، كونوا **أنصار الله** كما قال عيسى بن مريم للحواريين من **أنصاري إلى الله** قال الحواريون نحن **أنصار الله** . فآمنت طائفة من بني إسرائيل وكفرت طائفة فأيدنا الذين آمنوا على عدوهم فأصبحوا ظاهرين»[2] .

فمن سياق هذه الآية ، تبدو عبارة «أنصار الله» مشتقة من اسم «نصارى» ؛ ومن ثم ، فإن دعوة «عيسى بن مريم» للحواريين ، كما عرضها القرآن ، هي أن يكونوا نصارى ، أي أنصاراً له (أنصاراً لله) . ويكتسب الأمر سياقاً آخر ، يتمثل في انشطار «بني إسرائيل» إلى فئتين تحت تأثير تلك الدعوة العيسوية ، واحدة منها آمنت وغدت من «أنصار الله - نصارى» ، وأخرى كفرت به وناوأته . وقد أشار القرآن إلى ذلك ، حيث كانت العلاقة وثيقة بين محمد ومجموعات من «أهل الكتاب» ، ومن «الحنفاء» :

«قال الحواريون نحن أنصار الله . فآمنت طائفة من بني إسرائيل وكفرت طائفة . فأيّدنا الذين آمنوا على عدوهم فأصبحوا ظاهرين»[3] ؛ «ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون»[4] .

---

١) القرآن - سورة آل عمران /٦٧ .
٢) القرآن - سورة الصف /١٤ . (خطوط التشديد مني : ط .تيزيني) .
٣) القرآن - سورة الصف /١٤ .
٤) القرآن - سورة الأعراف /١٥٧ .

إن ما يمكن أن يقال ، هنا ، هو أن «صاحب الرسالة» كان - في الحد الأدنى على الأقل - على اطلاع على ما حدث من تصدع في اليهودية التوراتية ، في القرن الأخير السابق على الميلاد ، وعلى بعض ما تلا ذلك من أحداث ، على صعيد تلك الأخيرة وصعيد المسيحية الصاعدة ، وذلك عن طريق منْ كان يعج بهم الحجاز والشام ، من الهراطقة المسيحيين على وجه التخصيص ، الهاربين من مضطهديهم في بيزنطة ، وخصوصاً النساطرة منهم . فقد أخذت فئات من اليهود تتحلل من يهوديتها جزئياً ، لتربط بين مابقي منها وبين ما أخذت تتلقفه من التحولات المسيحية ، مكونةً مركباً جديداً ملفقاً ، هو ماأطلق عليه لاحقاً **«الشعب الثالث»**[1] . بيد أن نشوء المسيحية الباكرة كان قد أفصح عن نفسه في شخص مجموعة **«الفقراء والمساكين»** - وهم من عُرفوا باسم **«الأبيونيين»** - . وينظر بعض الباحثين والمؤرخين إلى هؤلاء على أنهم - مع **«الناصريين»** الذين سيعرفون كذلك وفي أوساط متعددة **بالنصارى أو انصار الله** Nozar- فريق واحد[2] . وقد انطلق هذان الفريقان - في فهمهما لـ«يسوع المسيح»- من الشريعة اليهودية ، «متمسّكين» - على هذا النحو - بهذه وبذاك[3] . وبحسب ذلك ، قد يمكن القول بأن إسم «الأبيونين» ، الذين ربما اتخذوا إسمهم هذا من القول المنسوب إلى المسيح (طوبى للمساكين ، أي الأبيونيين) ، سيغدو صفة لـ«النصارى» ، أو إسماً لهم .

ومعروف من التاريخ الروماني ، حتى القرن الرابع ، أن اضطهاداً هائلاً قادته السلطة هناك ضد الجميع ممن جعل لنفسه من اليهودية والمسيحية ومادار حولهما ديناً أو معتقداً خاصاً . وسوف تتغير هذه الصورة مع تغير المصالح ،

---

١) انظر حول ذلك : موريس بوكاي - دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة ، دار المعارف بالقاهرة ،١٩٧٨ ص٧٣ .

٢) انظر : عصام الدين خفني ناصف - المسيح في مفهوم معاصر ، دار الطليعة ببيروت ١٩٧٩ ، ص١١٥- ١١٧ .

٣) انظر : طيب تيزيني - من يهوه إلى الله ، مجلد٢ ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٥٣ .

السياسية ، خصوصاً ، وكذلك الاقتصادية والاجتماعية ، بحيث قاد ذلك إلى جعل المسيحية ديناً رسمياً للامبراطورية .

لقد حدث هذا في منتصف القرن الخامس ، حيث اعتبرت المسيحية دستورياً (حسب الدستور التيوضوسي) ذلك الدينَ الرسمي ، دون منازع . وفي هذه الحال ، كان على اليهود أن يرحلوا قسراً وملاحقةً . فاتجهت أرتال كبيرة منهم إلى فارس ، التي كانت في حال عداء شديد مع الروم . أما أولئك الذين انشقوا عن الطرفين ، المسيحيين واليهود ـ وهم النصارى (أو النصرانيون ـ أنصار الله ـ أو الناصريون أو الأبيونيون) ـ فكان عليهم أن يختاروا بقعة يأمنون فيها أعداءهم المزدوجين ، السلطة الامبراطورية في روما ومن يؤازرها من المسيحيين من طرف ، واليهود الذين انحدروا هم منهم من طرف آخر ؛ فاختاروا فارس ذات العداء التقليدي لبيزنطة ، لينطلقوا منها إلى منطقة قريبة ، تشكل صمام أمان لهم ليس في وجه البيزنطيين فحسب ، بل كذلك في وجه ما يترتب من نتائج على الحروب والصراعات بين هؤلاء وبين الفارسيين . ضمن تلك المعطيات السياسية والعقيدية والجغرافية ، لم يكن أمامهم ـ كما يبدو ـ إلا الهجرة إلى الحجاز المحجوز عن الفرس والروم بصحاريه ، فهاجروا إلى مكة نفسها ، أم القرى في الحجاز ، أقرب منطقة آمنة نسبياً . فكان الحجاز فعلاً كذلك . ويضيف محمد عزة دروزة عاملاً آخر لهجرة هؤلاء إلى الحجاز ، وهو تشجيع بعض تجار قريش لهجرتهم هذه ، ليكون عندهم من يقوم بحاجات الحرف والصناعات الضرورية ؛ ذلك أن هذه الأخيرة كانت شبه معدومة في الحجاز ، ومن ضمنه مكة والمدينة والطائف[1] .

أما من الناحية العقيدية فيلاحظ أن هؤلاء كانوا يهتمون بـ«إنجيل توما» و«إنجيل يوحنا» و«إنجيل متى» ، ولكن ربما بدرجة أكبر وأخص بما سمي «الإنجيل

---

١) انظر مع المقارنة : محمد عزة دروزة ـ عصر النبي وبيئته قبل البعثة ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٦٦ .

المصري» ، أي «الإنجيل العبري»[1] . أما هذا الإنجيل فهو- حسب بعض التحقيقات - «إنجيل متى» نفسه ، نظراً إلى أنه لا يوجد واحد من الأناجيل «القانونية» إنجيلٌ دُوّن بالعبرية سواه ؛ وهو نفسه الذي ترجم إلى اليونانية . وبحسب تلك التحقيقات ، فإن الإنجيل المذكور كتب بالحرف «العبري المقدس» ، في حين أن لغته هي «الآرامية السريانية» . وقد أعلن ، في حينه ، إيرناوس أسقف ليون أن الأبيونيين

«يستخدمون الإنجيل بحسب متى وحده ، وينكرون الرسول بولُس»[2] .

وإذا كان الأبيونيون قد انفرعوا إلى شعبتين أو أكثر ، فإنهم جميعاً ظلوا يشتركون في نقطة رئيسة ، هي رفض البولُسية القائمة على فكرة المسيح المعجز .

«وينبه يوحنا الحبيب في رسالته الأولى إلى (مسحاء دجالين) كثيرين (٢ :١٨) . ويقول (منّا خرجوا ولكنهم لم يكونوا منا . . (٢ :١٢) . ويستطرد فيقول (مَنْ الكذاب إلا الذي ينكر أن يسوع هو المسيح) (٢ :١٢) . ويرى أهل العلم أن الإشارة هنا هي للأبيونيين Ebionaioi الذين تفرعوا عن كنيسة أورشليم وتفرقوا مبشرين معلمين أن المخلص هو إبن يوسف وأن بولس مرتد عن الدين القويم متمسكين بالإنجيل إلى العبرانيين مستمسكين بالناموس متخذين أورشليم قبلة لهم في صلواتهم»[3] .

---

١) انظر في ذلك :

Prosper Alfaris- Die Sozialen Ursprünge des Christenums, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1963, S. 290- 291.

٢) Saint Irénée, Contre Les Hérésies, I, 26, 2.

٣) أسد رستم : كنيسة مدينة الله انطاكية العظمى - الجزء الأول ٣٤- ٦٣٤م ، منشورات النور بييروت ، دون تاريخ نشر ، ص٣٣ . ويكتب جواد علي حول الأبيونيين (المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام - الجزء السادس ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٦٣٥) ، قائلاً : انهم «يعتقدون بوجود الله الواحد ، خالق الكون ، وينكرون رأي بولس في المسيح . ويحافظون على حرمة يوم السبت . . ويعتقد أكثرهم أن المسيح بشر مثلنا ، امتاز على غيره بالنبوة . . . وبعضهم أنكر الصلب المعروف . . ورجعوا إلى إنجيل بالعبرانية» .

وقد توطّن الكثير من الأبيونيين الحجاز ، وانصهروا ـ عبر التزاوج وغيره ـ مع أبنائه ؛ متحولين ـ بذلك ـ إلى حضور اجتماعي وديني ملحوظ . ويبدو أن ألوفاً كثيرة من هؤلاء اكتسبوا ـ مع الزمن ومن منتصف القرن الخامس حتى القرن السابع تحديداً ـ شخصية محلية بلغتها وعاداتها وعقائدها ، كما أعطوها هم ممّا حملوه معهم ؛ إضافة إلى أنهم راحوا يتفاهمون مع الحجازيين بلغتهم العربية ، التي غدت لغة مشتركة . ومن الأهمية بمكان القول ، الذي يبلغ حدود التأكيد ، بأنه وجدت ، هنا ، ترجمة للتوراة (أسفار العهد القديم) ، والأناجيل ، أو بعضها[1] . ولعله من قبيل تحصيل الحاصل أنه ـ في هذه الحال ـ لابد أن تكون قد وجدت ترجمة لـ«الإنجيل بحسب العبريين» ، أي لـ«الإنجيل بحسب متى» ، أو بعض من فصوله . أما مصير ترجمة هذه الكتب فغامض ، حتى الآن . بيد أن النص ، الذي نقلناه عن البخاري ومسلم (في معرض حديثهما عن ورقة بن نوفل) ، يؤكد على وجود مثل هذه الترجمة ، على الأقل تلك التي أنجزها هذا الحنيفي النصراني ورقة ؛ كما قد يسمح بالتأكيد على الشخصية **التلفيقية** لورقة بن نوفل ، والقائمة على يهودية معدّلة مسيحياً ، ومن ثم حائزة على صيغة نوعية جديدة هي النصرانية أو الحنيفية (أو الأبيونية) ، التي ليست هي لا اليهودية على حدة ولا المسيحية على حدة :

«كان يكتب الكتاب العبراني فيكتب من الإنجيل **بالعبرانية** ماشاء الله أن يكتب» ؛ «كان يكتب **الكتاب العربي** فيكتب **بالعربية** من الإنجيل ماشاء الله أن يكتب»* .

فالحديث ، هنا ، واضح لا لبس فيه : إن ورقة كان يقرأ «الإنجيل» بالعبرانية ، كما كان يترجمه إلى العربية ، بحيث إن كتاباً هو «الكتاب العربي ـ أي الإنجيل» كان متوافراً في أيدي الناس ، على الأقل في عهد ورقة وضمن

---

١) انظر : محمد عزة دروزة ـ عصر النبي وبيئته قبل البعثة ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٧٩٠ ـ ٧٩١ .

* خطوط التشديد مني : ط .تيزيني .

أوساط «المتألهين» وذوي الاهتمام الخاص ، **ومن ثم** في سنيّ شباب محمد . ولابد من الإضافة أن القرآن إذ يتحدث عن «التوراة والإنجيل» ، فإنه كان يخاطب أناساً لابد أن يكونوا على علم مابهما ، أولاً ؛ كما أنه ـ بذلك ـ كان يشير إلى أن محمداً (وهو المعني هنا أساساً) لا يمكن أن يحاور الناس بشيء لا علم له به كثيراً أو قليلاً ، سواء سمع به عن قريب أو بعيد ، وسواء عاينه مباشرة أو على نحو آخر[1] . ومن أجل ذلك ، نورد ـ على سبيل المثال ـ الآية التالية ، التي يبرز فيها تحدي الرسول لليهود الرافضين لـ«نبوته» :

«قل فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين»[2] .

وإذا وضعنا في اعتبارنا أن النصارى (الأبيونيين) أولئك كانوا يأخذون بالتوراة وبالإنجيل **كليهما** ، **ولكن** دون تأليه يسوع المسيح ، كما مر معنا ، فإنه يتضح أن القرآن متطابق مع هذا المطلب . بل إنه اعتبر فريقاً من «الإنجيليين» ـ وهم هنا المسيحيون البولسيون ـ محرّفين للنص «الأصلي» ، وذلك حيث أدخلوا فيه تصور الثالوث وغيره ؛ مع أن ذلك كان تعبيراً عن أنه من المرجح أن محمداً لم يعرف سوى إنجيل واحد ، هو «الإنجيل» **واحداً** ، أي الذي كان يترجمه ورقة (ماشاء له أن يترجم) ، أو يحدثه عنه . (وهذا يوضح لماذا أتت صيغة الإنجيل بالمفرد والمعرّف والعمومي غير المحدَّد) . ومن هنا أتى **الأمر** القرآني واضحاً :

---

١) يكتب محمد عزة دروزة حول علاقة القرآن بجمهوره المتلقي (اليهودي والمسيحي والنصراني والوثني إلخ . . .) ، في حينه ، مايلي : «مئات الآلاف من العرب كانوا نصارى . . . ولعل مافي القرآن من أسماء وكلمات معربة كثيرة ومن تعابير مترجمة متصلة بمحتويات هذه الأسفار مثل التوراة والإنجيل وروح القدس وجبريل وميكائيل . . . مما تصح أن تكون قرائن على ذلك (أي وجود ترجمات لأسفار العهدين القديم والجديد) . ونرى أن هذا . . . يستقيم مع وجود مئات ألوف العرب النصارى وآلاف الرهبان والقسيسين العرب ومئات الكنائس والأديرة العربية» . (محمد عزة دروزة : عصر النبي وبيئته قبل البعثة ـ المعطيات ذاتها المقدمة سابقاً) .

٢) القرآن ـ سورة آل عمران /٩٣ .

«قل يا أهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التوراة والإنجيل وما أُنزل إليكم من ربكم»[1] .

وجدير بالملاحظة ما يأتي في مجموعة من الآيات القرآنية ، وخصوصاً ما يأتي في ثلاث منها تتحدر من سورة واحدة تنتمي إلى المرحلة المدينية (مدنية) . فالآيتان الأولى والثانية هما :

«لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ذلك بأنه منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون . وإذا سمعوا ماأُنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق يقولون ربنا آمنا فأكتبنا مع الشاهدين»[2] .

أما الآية الثالثة فهي :

«يأأيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ومن يتولّهم منكم فإنه منهم إن الله لا يهدي القوم الظالمين»[3] .

إن ما يلاحظ في الآيات المذكورة وجود تناقض واضح في الموقف من «النصارى» . ففي الآيتين الأوليين (وكذلك في آيات أخرى عديدة) ، يؤكّد على التضاد بين اليهود والنصارى ؛ بينما يلاحظ في الآية الثالثة موقف عداء من هؤلاء الأخيرين ، مع الإبقاء على الموقف العدائي لليهود . وقد أتينا على ذلك في موضع سابق ؛ ونأتي عليه ـ الآن ـ من زاوية تاريخية محددة . ويكون ذلك بالنظر إلى أن موقف محمد من اليهود برز بصفتين اثنتين ، مكية ومدنية . فبحسب الأولى ، يظهر الموقف المحمدي ودوداً حيال اليهود ، متودداً إليهم (ولمَ لا ، وهم أهل كتاب؟) . وقد استمر هذا الموقف حتى ما بعد الهجرة إلى المدينة

---

١) القرآن ـ سورة المائدة /٦٨ .

٢) القرآن ـ سورة المائدة /٨٢- ٨٣ .

٣) المصدر السابق نفسه /٥١ .

بستة أشهر ، حيث اتخذ محمد ، أثناء ذلك ، القدس قبلة لصلاته . ولكن اليهود ذوي التميز الاقتصادي المالي والديني الكتابي كانوا يتعالون على محمد ، ويرون فيه منافساً محتملاً لتميزهم ذاك ، خصوصاً حيث شرع بتسنين وتشريع مختلف المظاهر المجتمعية في المدينة . وقد تجلى ذلك خصوصاً في «وثيقة الموادعة أو وثيقة تنظيم الأمة الجديدة أو دستور المدينة» . حينذاك حوّل محمد القبلة إلى مكة . ولعلنا نرى في هذه الخطوة أحد المداخل الكبرى التي قادت إلى تحقيق استقلالية الحركة الإسلامية ، وإلى حثها للبحث عن معجميتها الدينية العقيدية والمؤسسية الخاصة .

لكن الموقف من «النصارى» كان أمراً آخر . فمحمد انطلق من هؤلاء ومن حمايتهم له ودعمهم ، بحيث إن كثيرين منهم دخلوا الإسلام بوضوح ودون غمغمة ، إضافة إلى أن منهم من بقي على نصرانيته ونافح عنه وعن دعوته ، مثل «عدّاس» الذي مات نصرانياً دفاعاً عن محمد في معركة بدر ، كما ورد معنا . لذلك ، يبرز أمامنا ذلك الموقف ، على صعيد الصيغة التي ورد فيها ، بمثابته مُشكلاً . بيد أن تفحصاً دقيقاً له في ضوء التطور التاريخي للحركة الإسلامية ، قد يكون من شأنه أن يسهم في الإفضاء إلى فكّ مغاليقه ، على نحو أولي ومفتوح . فنحن ، هنا ، أمام خيارين اثنين ، يكمن أولهما في القول بأن استخدام لفظة «نصارى» في الآية الثالثة المذكورة ، ينبغي أن يفهم في سياق اضطراب العلاقات بين الفرق اليهودية والمسيحية والصراع بينها ، كذلك على صعيد التسميات ، كما أسلفنا . وفي هذه الحال ، يمكن القول بأن المقصودين بـ«النصارى» في الآية إياها هم «المسيحيون» ، أي أولئك الذين أسسوا المسيحية البولُسية باستقلالية كبرى عن اليهودية . أما الخيار الثاني فيكمن في أن فريقاً من هؤلاء «النصارى» وقف معارضاً لمحمد ، خصوصاً بعد أن دخلت المرحلة المدنية بصراعاتها وغزواتها والمصالح الجديدة ، التي انبثقت عنها . لمَ لا ، وقد حدث الأمر نفسه مع فرقاء من المسلمين الصريحي الإعلان عن إسلامهم ، والذين سموا لاحقاً بـ«المنافقين»؟ وهذا ما حدا ببعض الباحثين أن يرى في «النصرانية» إتجاهات متعددة ، كان منها واحد على الأقل قد استمر في الدفاع عن الإسلام ، بل

انتمى إليه انطلاقاً من توافق أفكاره مع أفكاره ؛ في حين نحت الاتجاهات الأخرى نحواً آخر مع إلحاح الإسلام على تحقيق خصوصيته واستقلاليته .[1]

إننا نتبين ذلك في نص قرآني يتحدث عن أكثر من فريق واحد أو شعبة واحدة في «النصرانية» ، ومن شأنه ـ من ثم ـ أن يضع يدنا على الإلتباس المعني هنا . أما النص المذكور فيتمثل في الآية القرآنية التالية :

«ومن الذين قالوا إنا نصارى أخذنا ميثاقهم فنسوا حظاً مما ذكّروا به فأغرينا بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة»[2] .

ففي هذا النص يستخدم تعبير «نصاري» ليميز فيهم بين شعبتين أو أكثر ، واحدة استمرت في «غيّها» ، إذ «نسيت ما أنزل عليها» ، وأخرى حافظت على «الميثاق» ، الذي أخذته على نفسها أمام ربها . وإذا وضعنا هذا النص ـ بهدف التدقيق والمقارنة ـ مقابل النص الآخر التالي ، وضحت معالم جديدة من الإلتباس المذكور آنفاً . أما النص فهو كمايلي ـ وقد أتينا عليه في موضع سابق ـ :

«قال الحواريون نحن أنصار الله . فآمنت طائفة من بني اسرائيل وكفرت طائفة» ؛ «ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون» .

إن النظر إلى هذين النصين القرآنيين يفصح عن حدث تاريخي ، تمثل في الإنقسام الذي اخترق أوساط اليهود وأوساط المسيحيين ، على السواء . وقد قاد هذا الإنقسام إلى نشوء «الفئة الثالثة» ، التي خرجت على كلا الفريقين ؛ ولذلك اضطهدت ولو حقت . لقد كونت هذه الفئة مجموعة الهراطقة ، الذين انساحوا في اتجاهات متعددة هرباً من الاضطهاد . وكما ذكرنا في موضع آخر من هذا المبحث ، كانت فارس المتنازعة مع بيزنطة في وجه هؤلاء ، الذين انطلقوا منها باتجاه «الحجاب الحاجز» ، أي الحجاز .

---

١) محمد عزة دروزة : عصر ـبي وبيئته قبل البعثة. المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٧٧٢ ؛ وكذلك القرآن ـ سورة المائدة /٨٢ـ ٨٤ .

٢) القرآن ـ سورة المائدة /١٤ .

وحين يتضح هذا المعطى التاريخي ويقر به ، فإن حل المسألة الأخرى لإصطلاحية يغدو أقل صعوبة ؛ ونعني بذلك استخدام تعبير «نصارى» بدلاً من «مسيحيين» ، في النص القرآني الأول . ويبدو أن التعبير الأول كان هو المنتشر في مرحلة النبي محمد ، في حين كان التعبير الآخر (مسيحيون) - ومعه إسم العلم أو الصفة «المسيح» - غير ذي انتشار .

على هذا النحو ، يمكن أن تجد الإشكالية ضوء مخرج لها ، مُفضيةً بناء إذ يتحقق ذلك - إلى تبيّن الموقف ممثلاً بأولئك «المنحرفين - الخوارج الحنيفيين» ، الذين أخذوا يكوّنون ظاهرة أو شبه ظاهرة في مرحلة ماقبل محمد وعشيّة الدعوة الإسلامية ، والذين ظهروا - من ثم - كحالة انطلقت من اليهودية والمسيحية البولُسية ، لتخرج عليهما كلتيهما ، وتكوّن «أمة وسطاً» ، بالتعبير القرآني . وإذا كان الأمر بهذه الصيغة المرجحة ، فإن «الحنيفية» تلتقي مع **«الصابئة»** .

ذلك أن هتين كلتيهما تحملان دلالة دينية واحدة ، أو متقاربة . فهما مشتقّتان من «الميلان» و«الإنحراف»[1] . وإذا كنا نعلم أن محمداً المسلم لُقّب في أوائل دعوته من قبل خصومه بـ«الصابئ - الخارج أو المنحرف»[2] ، فإن ذلك يقودنا - كذلك - إلى محمد «الحنيف» ، أي ، هنا ثانيةً ، «المنحرف - الخارج عن الخط المستقيم وعليه» ؛[3] مع الإشارة هنا إلى أن الفعل «صبأ» استُخدم محمَّلاً دلالة قدْحية إدانيّة .[4]

---

١) انظر : لسان العرب لابن منظور - المعطيات المقدمة سابقاً ، مادة (صبأ) .

٢) قد تكون الواقعة التالية ، ذات دلالة ملفتة ، علي مانحن بصدده . فلقد جاء في «صحيح البخاري - الجزء الثالث ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٦٠» أن خالد بن الوليد أرسل إلى بني خزيمة لدعوتهم إلى الإسلام ، «فلم يحسنوا أن يقولوا أسلمنا فجعلوا يقولون صبأنا صبأنا» .

٣) أنظر مع المقارنة : محمد عزة دروزة، عصر النبي وبيئته قبل البعثة ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٧٠٤ .

٤) «فقال أبو جهل والله يامعشر قريش مانرى عتبة إلا قد صبأ إلى محمد» . (السيرة الحلبية - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣٣٠) .

سننطلق - الآن والحال كذلك - باتجاه تفحص ما أتى به الحنيفيون العرب ، الذين صاغوا بيئة عقيدية أولية ومناسبة ، جعلت من الدعوة الإسلامية المحمدية أمراً غير مفاجىء لجمع من الأوساط الدينية ، في مكة خصوصاً وفي الحجاز بصورة عامة . وفي هذه الحال ، ربما يتعين علينا أن نقرأ تلك «البشارات» ، التي قدمها أولئك الرواد علامةً على قرب ظهور «النبي المخلص» ، على أنها لحظة من لحظات هذا السياق ؛ بغض النظر عن المبالغات والطرائف «والعجائب» ، التي وردت فيها ؛ وكذلك بغض النظر عن تلك «البشارات» ، التي تحدد اسم محمد وشخصيته الجسدية والأخلاقية وتعاليمه الدينية ، وتعلن عن حضوره الإسمي في العصور السابقة (ولنا فيما يسمى - إنجيل برنابا - مثال دال على ذلك) . بل لعلنا نقول بأن البحث التاريخي مدعوٌّ إلى تقصي العوامل الخفية ، الكامنة وراء نشوء تلك المبالغات والطرائف والعجائب والبشارات . إضافة إلى هذا ، يلاحظ أنه حتى تلك التصورات العقيدية اللاهوتية والأخروية المناوئة لـ«الوثنية» والتي لا تتسم بتماسك فيما بينها ، أو لا تشير - صراحة - إلى مصدر «حنيفي نصراني» ، يمكن النظر إليها على أنها تندرج في السياق الحنيفي العام ، أي في سياق الخروج **عن** التصورات العقيدية المهيمنة ، **وعليها** . ولعل هذا مما يدعو إلى **توسيع معنى** «الحنيفية» ودلالتها ؛ وهو كذلك ؛ ولكنْ شرط أن يظل الأمر متعلقاً بتصور لاهوتي يميل إلى التوحيد ، وربما كذلك بلحظة من لحظات نقد اجتماعي وديني . وقد نرى فيما يقوله دروزة ، على هذا الصعيد ، عنصراً مدعماً لما نرغب الإشارة إليه . فالباحث المذكور يكتب عن «الحنفاء» قائلاً :

«إن ظهور هؤلاء في غير مكان واحد وربما في غير وقت واحد يحمل معنى ظهور فكرة جديدة أخذت تقوى في أدمغة المستنيرين من العرب في عصر النبي ﷺ وبيئته ، وهي فكرة الإتجاه إلى ماهو أقرب إلى الحق والسداد في أمر العقيدة والتقاليد الدينية ؛ وبكلمة أخرى إن هذا يمكن أن يعد خطوة أخرى عظيمة القيمة من خطوات التطور الديني والفكري التي

أدت إليها الحركة العقلية والدينية التي ظهرت قبل البعثة النبوية ثم نمت وقويت قُبيلها»[1] .

وإذا كان هذا النظر للمسألة ضرورياً أو مرجحاً لفهم «المعلن» و «الخفي» فيها ، فإنه ، كذلك ، هام من أجل رصد الشخصيات ، التي عبرت عن الحنيفية ومثّلتها ، على نحو من الأنحاء وبقدر أو بآخر . وأخيراً ، إذا كان التعرض لهذا وذاك من تلك الشخصيات ضرورياً من أجل تقصي «حقل البحث» ، الذي نحن بصدده ، فإن التعرض لظواهر ثقافية معينة معاصرة للبيئة العقيدية المذكورة آنفاً أو متداخلة فيها ، من شأنه تعميق اتجاهات بحثنا ومنحها آفاق أغنى .



يُفرد ابن كثير حيزاً غير ضئيل من موسوعته «البداية والنهاية» لمن يطلق عليهم «جماعة مشهورين في الجاهلية» . وتفحصٌ أولي لهؤلاء يقود إلى أن المؤلف ـ في هذا الفصل وغيره من موسوعته المعنية ـ طمح إلى دراسة التاريخ من «بدايته» إلى «نهايته» ، مُنساقاً ضمناً أو صراحة وبالصيغ الإجمالية العامة ، من همه الكبير : الوصول إلى كيفية انتقال البشرية من «مرحلة ما قبل» الإسلام الى «مرحلة ما بعده» . ولذلك ، كان ممكناً ، بالنسبة إلينا ، أن نقطف ثمرة ذلك ممثلةً بتقديم حشدٍ من الناس ، الذين كانوا مِمّن «هيأ» للإسلام ، وممن «وقف ضده» .

إن عمرو بن لحي يقدَّم إلينا على أنه كبيرُ من «ابتدع الشرائع الباطلة الفاسدة» ، المتمثلة ، أساساً ، بـ «عبادة الأوثان مع الله» . وهذا ما أدخله ابن كثير في «باب جهل العرب»[2] . وبالمقابل ، كان هنالك من تصدى لذلك

---

١) محمد عزة دروزة : عصر النبي وبيئته قبل البعثة ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٧١٥ـ ٧١٦ .

٢) ابن كثير : البداية والنهاية جـ٢ ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٩٠ .

«الإبتداع» ، محقّقاً - بذلك - خطوة إيجابية باتجاه الاسلام . ومن هنا ، نلاحظ أن ابن كثير ، مثله في ذلك مثل عدد كبير من «كتاب السيرة» ، ينظر إلى التاريخ العام والخاص على أنه تاريخ «المعرفة والجهل» ، أو «الحقيقة والباطل» ، أي «الدين - التدين والشرائع الفاسدة» . ويهمنا ، هنا ، ما أراد ابن كثير وغيره إدخاله في مرحلة تاريخية معينة تحت إسم «**زمن الفترة**» ، أي الفترة الممتدة من «نبوة» عيسى اليسوع إلى «نبوة» محمد عموماً ، وفي مرحلة محمد الحجازية على نحو التخصيص .

لقد أدخل المؤلف في «الفترة» ، التي اختارها - وهي هامة بالنسبة إلينا لانضوائها في زمن رسالة محمد عموماً - خالد بن سنان العبسي ، وحنظلة بن صفوان ، وحاتم الطائي ، وعبد الله بن جدعان ، وامرؤ القيس بن حجر الكندي ، وامية بن أبي الصلت الثقفي ، وبحيرا الراهب ، وقَسّ بن ساعدة الإيادي ، وزيد بن عمرو بن نفيل . ويستدرك ابن كثير ، فيورد أسماء شخصيات يعتبرها «مشهورة» ، هي ورقة بن نوفل ، وعثمان بن الحويرث ، وعبيد الله بن جحش .

أما في سيرٍ نبوية أخرى (مثل سيرة ابن هشام وما يتصل بذلك في تاريخ الطبري) فترد أسماء «مشهورين» آخرين إضافة إلى تلك . ولكن السّيَر النبوية عموماً تجمع على أهمية أسماء بعينها ، هي ورقة بن نوفل ، وأمية بن أبي الصلت ، وقس بن ساعدة الإيادي ، وزيد بن عمر بن نفيل ، وعثمان بن الحويرث ، وعبيد الله بن جحش . ولعل أحد أوجه الشهرة والأهمية لهؤلاء يكمن في أنهم ، جميعاً ، عاشوا هاجساً مركزياً ، هو هاجس «التوحيد الإلهي» و «النقاء الإنساني» . ونكاد نلاحظ أن هذا الهاجس تشخص بصيغتي نقدٍ ضمني أو مفصح عنه للوثنية الدينية والظلم الاجتماعي والاقتصادي (مجسداً - على سبيل المثال - بوأد البنات وعبودية الديْن) .

أما **ورقة بن نوفل** فقد يكون الشخصية الأكثر تأثيراً وحسماً في حياة النبي الجديد . (وقد أتينا على بعض معطياته السيرية في سياق سابق) . ويمكن القول بأن ورقة لم يكن ذلك الرجلَ الذي كان يرافق حياة محمد ، على نحو

مباشر على الأقل من خلال خديجة قريبة الإثنين فحسب (ولنذكرْ ما صرحت به خديجة من أنها أمرت قبل سنين من زواجها بمحمد أن تتزوج به) ؛ بل إنه (أي ورقة) **تدخّل في أعظم حدث في حياته** ، نعني ما مرّ به لأول مرة تحت إسم (الوحي) . فورقة شرح فحوى هذا الحدث لصاحبه ، وطمأنه ، وحفزه على الثبات . ويلاحظ أن ابن اسحاق يقدم لنا خديجة ، زوج محمد ، وكأنها مهيأة ذهنياً عقيدياً للتعرف على حالات النبوة . إذ بعد أن حدثها محمد بما جرى له مع جبريل للمرة الأولى ، أعلنت له :

«أبشر يا ابن عم واثبت فوالذي نفس خديجة بيده إني لأرجو أن تكون نبي هذه الأمة»[1] .

ومع ذلك ، فإن خديجة ، التي تعرف «المظانّ الأساسية» لمثل هذه الأحوال ، تذهب إلى شيخها وشيخ النصارى الحنيفيين ، آنئذ ، ورقة ابن نوفل - وهو في الوقت نفسه عمها او ابن عمها - لتصل إلى «اليقين» ، عنده . فهو ما إن يسمع من خديجة ما يسمع ، حتى يعلن لها بلغة الواثق المطمئن :

«قدوس قدوس ، والذي نفس ورقة بيده ، لئن كنت صدقتيني يا خديجة لقد جاءه الناموس الأكبر الذي كان يأتي موسى ، وإنه لنبي هذه الأمة ، فقولي له : فليثبتْ»[2] .

ويبدو أن الموقف بالنسبة إلى محمد كان هائلاً ومعقداً ومرعباً . فبحسب البخاري ، نتبين أن محمداً حين رجع بعد «رؤيته جبريل» في السماء ، كان

«يرجف فؤاده فدخل على خديجة . . وأخبرها الخبر لقد خشيت على نفسي»[3] ؛

---

١) سيرة إبن هشام - ج١ ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٢١ .

٢) المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة. ص٢٢٢ .

ويعلن الطبري أن خديجة أخبرت محمداً «بقول ورقة ، فسهل ذلك عليه بعض ماهو فيه من الهم» . تاريخ الطبري - ج٢ ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣٠٢) .

٣) صحيح البخاري - المعطيات المقدمة سابقاً ، جـ١ ، ص٣ .

ظاناً أن شيئاً ألمّ به مما كان يلم بالسحرة والكهان ، وغيرهم . وأوضح ذلك لخديجة قائلاً :

«اذا خلوت سمعت نداء أنْ يا محمد يا محمد . . وقد خشيت أن يكون والله لهذا أمراً . . واني لأخشى أن أكون كاهناً . . . وفي رواية وأخشى أن يكون بي جنون»[1] .

وقد كان على ورقة ، هو نفسه مرة أخرى ، أن يخضع النبي الهلِع لتجربه دقيقة ، من شأنها أن توضح طبيعة ما ألم به ومصداقيته ، وذلك وفق «مقاييس النبوة» ، كما عرفها بوصفه شيخ النصارى الحنيفيين أو أحد أبرزهم :

«وقول بعضهم إن ذلك من خديجة كان بإرشاد من ورقة فإنه قال لها إذهبي إلى المكان الذي رأى فيه ما رأى فإذا رآه فتحسّري فإن يكن من عند الله لايراه أي فتراءى له وهو في بيت خديجة ففعلت قالت فلما تحسرت تغيب جبريل فلم يره فرجعت فأخبرت ورقة فقال إنه ليأتيه الناموس الأكبر»[2] .

وفي رواية أخرى يقدمها الطبري ، أن خديجة أجلست محمداً على فخذيها الأيمن والأيسر ، فظل جبريل ماثلاً له ؛ ولكنها حين تحسّرت ، حيث كان محمد جالساً في حجرها ، غاب عنه جبريل . وهذه الرواية تقدم لنا دون إشارة إلى ورقة[3] . بيد أننا حتى حين نأخذ بهذه الرواية الطبرية ، فإن العلاقة مع ورقة تظل قائمة ، على نحو أو آخر . ولعل وجهاً طريفاً وذا دلالة خاصة من المسألة يظهر ، هنا ، ممثَّلاً بالعلاقة بين «الجنسي» و «الديني» . فمما يتبين من الروايتين السابقتين ارتباط ظهور جبريل بتحسّر المرأة ارتباطاً سلبياً ؛ بمعنى أن جبريل لا يأتي مع حالة التحسر . وقد نقول إن «الجنس» ، مجسداً بـ «المرأة -

---

١) السيرة الحلبية - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٥٨ .

٢) المصدر السابق بمعطياته المذكورة ذاتها - ص٢٧٥- ٢٧٦ .

٣) انظر : تاريخ الطبري - الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣٠٣ .

الأنثى ـ» ، يظهر في حالة «التحسّر ـ السفور» ، على نحو التخصيص . ولما كان المجتمع الذكَري قد هيمن تاريخياً ، بعد اضمحلال التأثير الأنثوي في فواصل المجتمع الكبرى ، وبعد تحوُّل المرأة إلى «مخلوق دوني» بالقياس إلى الرجل ، فقد نظر هذا الأخير ـ عموماً واجمالاً ـ إلى تلك على أنها «حاجة» من حاجاته يستطيع أن يُحكم القبضة عليها إحكاماً تملكياً . ههنا ، أخذ تملك «الأنثى» يقترن ، وظيفياً ، مع «الاستئثار» بها ، أي مع إدخالها في حقل المحظورات المجتمعية وتحديدها بـ «الملكيات الجنسية الخاصة» .

وقد نشأ ، في سياق تلك العملية ، تقليد غدا مهيمناً في عالم المرأة ، وتمثل في الحظر التام لجسد المرأة ، بكل أعضائه ، من أن يسفر ، إلا في مناسبات نادرة خاصة . وهذا ما أخذ يوطد نفسه في العقائد الدينية المتتالية . ففي «سفر الخطوبة» من التلمود ، يعلن عن أن المرأة ، التي تكشف عن وجهها في شارع ما ، تكون قد ارتكبت خطيئة كفّارتها هي طلاقها من زوجها ، وذلك دون الحصول على حقوقها من «مهرها المؤخّر»[1] . ومن ثم ، فقد ظهر وجه المرأة السّافر وكأنه **تلخيص** لـ «خطيئتها» ، التي لا تغتفر . وهذا ، بدوره ، ربما ألقى بعض الضوء على الواقعة التي وردت في الروايتين السابقتيْ الذكر عن خديجة و «تحسّرها» . وما يهمنا من ذلك يكمن في أن هذه الواقعة ذات علاقة مرجّحة بالعقيدة النصرانية ، التي وجدناها أقرب إلى اليهودية التوراتية منها إلى المسيحية البولسية ؛ هذا بالإضافة إلى أن العصر ما قبل الاسلامي لم يكن يفتقر إلى «تحسّر المرأة» ، مما جعل القرآن يواجه ذلك مقرّعاً :

«ولا تبرّجن تبرج الجاهلية الأولى»[2] .

---

١) التلمود ـ سفر الخطوبة ٦/٧ .

٢) القرآن ـ سورة الأحزاب /٣٣ . ومن الدالّ والملفت ما يأتي في حديث الإسراء والمعراج ، على هذا الصعيد : «ورأى ﷺ حال الدنيا . . فرأى امرأة حاسرة عن ذراعيها كأن ذلك شأن المقتص لغيره وعليها من كل زينة خلقها الله تعالى . . . فقالت يا محمد انظرني أسألك فلم يلتفت إليها فقال من هذه يا جبريل قال تلك الدنيا أما إنك لو أجبتها لاختارت امتك الدنيا على الآخرة» . (السيرة الحلبية ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٤٢٢) .

ومما قد يكون له دلالة خاصة وملفتة ، ههنا ، ما كان قائماً في ما قبل الاسلام ، وهو أن الأعراف المهيمنة آنذاك في المجتمع الحجازي حتمت :

«على المرأة الحائض ألا تمس الصنم ولا تتمسح به ، وألا تدخل بيته لنجاسة الحيض»[1] .

إن ذلك التقليد ، الذي كان مصوناً في الحياة العامة ، جسد علاقة الديني بالمقدس على نحو رمزي مضمر . فإذا كان وجوده لا شك فيه فيما قبل الإسلام ، فإنه استمر في الاسلام ، محققاً - مع غيره من العوامل والعقائد والأعراف - وظائف التكريس الاجتماعي والسياسي لأولوية الرجل حيال المرأة . وإذا استعدنا اسطورة «إساف ونائلة» في أذهاننا ، اتضح أن «المقدس» وإن ظهر مقابلاً لـ «الجنسي» ونقيضاً له ، إلا أن هذه المناقضة وذاك التقابل يظهران - من حيث هما كذلك - تكاملاً وتواشجاً . فـ «إساف ونائلة» ، اللذان مُسخا صنمين يُعبدان بسبب واقعة جنسية باغية ارتكباها ، دلّلا على أن المقدس هو - باعتبار ما - تجسيد لـ الجنس المحرّم» ، **أي لما لا** يجوز إتيانه علناً ، ولما لا يجوز الإعلان عنه : **إنه الجليل المحرّم ، والعظيم الخفي** .

ومن هنا ، فقد يفصح عن نفسه ذلك «الجليل المحرّم والعظيم الخفي» بصيغة «التحجّب» ، دون صيغة «التحسّر» ، التي تظهر فيها خديجة ، في الرواية المذكورة آنفاً . وسوف يلاحظ أن هذا الموقف المركّب سيشغل حيزاً مرموقاً في المنظومة العقيدية الجديدة ، بقواعدها التأسيسية الباكرة . وحالئذ ، ستبدو «القداسة اللاهوتية المجسدة بالله» نقيضاً للمرأة «الانثى - الجنس» ، وتكميلاً لها ، خصوصاً بعينيها المترعتين بـ «الغواية والإغواء» . وفي السياق نفسه ، سيجري التأكيد على الرجل «الذكر» ، الذي يُبرز - تضايفياً مع المرأة «الناقصة عقلاً وديناً» - بمثابته «كاملاً» ، أو ، على الأقل ، غير قابل للاختراق من قبل عناصر

---

1) جواد علي - المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام - الجزء السادس ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٤٠٧ .

«فطرية» ، تحول دون الكمال . وقد نجد تسويغاً نصيّاً واضحاً لهذه الثنائية التقاطبية في «الحديث النبوي» التالي :

«لو كان ينبغي لأحد أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها . . . إن حُسْن تبعّل (أي ملاعبة) إحداكن لزوجها وطلبها لمرضاته واتباعها لموافقته يعدل . . . حضور الجماعات وشهود الجنائز والجهاد»[١] .

ولما كان التمييز بين «رجل» و «رجل» قائماً (رجل حر ورجل عبد)[٢] ، فإن هذا التمييز يظهر ، كذلك ، على صعيد المرأة حقوقياً واجتماعياً وجنسياً :

أ- «العتاقة حد من الحدود . لا تجوز فيها شهادة النساء . . وشهادة النساء لا تجوز في الطلاق . . . وشهادة النساء لا تجوز في الفِرية . . . ولو شهدت امرأتان على درهم واحد . أو أقل من ذلك أو أكثر . لم تقطع شهادتهما شيئاً . ولم تجز إلا أن يكون معهما شاهد أو يمين»[٣] . «إذا تزوج أحدكم المرأة . أو اشترى الجارية . فليأخذ بناصيتها . . . وإذا اشترى البعير . فليأخذْ بذروة سنامه»[٤] .

ب- «يُحصن العبدُ الحرة إذا مسّها بنكاح ، ولا تُحصن الحرةُ العبدَ ، إلا . . . والأَمة إذا كانت تحت الحرّ ثم فارقها قبل أن تعتق . فإنه لا يُحصنها نكاحُه إياها وهي أمَة»[٥] .

---

١) السيرة الحلبية - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٠١ .

٢) جاء في القرآن «الحرّ بالحر والعبد بالعبد» . وكتب مالك بن أنس في «الموطأ - الجزء السابع ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٥٤٤» محدداً علاقة الحر بالعبد في حالة القتل المتعمد : «العبد يُقتل بالحرّ إذا قتله عمداً . ولا يُقتل الحر بالعبد وإن قتله عمداً» . ويتابع ابن أنس قائلاً «وهو أحسن ما سمعت» . أما السبب في ذلك فهو «لأن العبد سلعة من السلع» . (المصدر السابق مع معطياته المذكورة - ص٥٤٠» .

٣) الموطأ لمالك بن أنس - الجزء السادس ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ٤٥٠- ٤٥١ .

٤) حديث نبوي ضمن (المصدر السابق - الجزء الخامس ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣٣٨- ٣٣٩) .

٥) المصدر السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص٣٣٥ .

ومن معاقد المسألة ، ما يتصل بموقف الحرة والأمة من «الحجاب» . فالعلاقة بين تينك المرأتين والحجاب ذات طابع شكلي ، يُضمر موقفاً من مواقف المِلكية العمومية والفردية . فما يلفت الاهتمام ، هنا ، أن «الحرّة» لا يجوز تسْفر عن نفسها ، وإلاصارت «مباحة للجميع» ؛ في حين أن «الأمة» يجب أن تسفر عن نفسها لأنها كذلك ، أي مباحة للجميع . وهذا يشير إلى أن «حق ملكية الحرّة» من قبل الرجل «الحر» هو «حق **فردي مضمر**» ، بينما «حق ملكية الأمة» حق «عمومي - **جماعي مُعلن**» . ومن ثم ، فإن الإثنتين كلتيهما ، المرأة الحرة والأخرى الأمة ، تخضعان لمقتضيات الملكية التي يمارسها الرجل . وقد برزت هذه «الأفكار الموجّهة» - على الصعيد المحمدي الاسلامي - في مراحل النشوء الأولى ، وإن على نحو أولي مُضمر غير منسّق وغير منظّر (ولعله بوسعنا أن نرى في المعيار الذي أعلنه ورقة لخديجة حول امتناع ظهور جبريل على محمد في حالة تحسرها وامكانية ظهوره في حالة تحجبّها ، تجسيداً لتلك الأفكار) ؛ كما برزت في مرحلة النضج المحمدي الاسلامي ، ممثلةً بالحادث الذي كان من وراء فرض «الجلباب - الحجاب» على الحرائر من النساء دون الأمات ؛ مما يلقي ضوءاً على «مماحكة السفور والحجاب في الاسلام» . وقد أبرز ذلك الحادث كثير من كتاب السيرة والمصنفين ، وكذلك ما أفضى هو إليه من نتائج «تشريعية»[1] .

---

١) يبرز ابن سعد في «الطبقات الكبرى» كواحد من الذين خصصوا من أعمالهم حيزاً كبيراً لمسألة النساء في الإسلام . فلديه نقرأ حول المسألة ، المعنية هنا ، ما يلي : «عن أبي مالك قال : كان نساء نبي الله ﷺ ، يخرجن بالليل لحاجتهن وكان ناس من المنافقين يتعرضون لهن فيؤذَين فشكوا ذلك ، فقيل ذلك للمنافقين فقالوا : إنما نفعله بالإماء . فنزلت هذه الآية : يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذَين . عن الحسن في قوله : يا أيها النبي قل لأزواجك . . . ، قال : إماءكن في المدينة يتعرض لهن السفهاء فيؤذين ، فكانت الحرة تخرج فتحسب أنها أمة فتؤذى ، فأمرهن الله أن يدنين عليهن من جلابيبهن . . . فأمرهن الله أن يخالفن زي الإماء ويدنين عليهن من جلابيبهن ، تخمر وجهها إلا إحدى عينيها» . (الطبقات الكبرى لابن سعد مجلد٨ ، دار صادر بيروت ، دون تاريخ نشر ، ص١٧٦- ١٧٧) . وبوسعنا الآن أن نرى في الثنائية القائمة بين المرأة الريفية والمرأة المدينية =

ودون الإفاضة في العلاقة بين «جبريل والوحي ومحمد والجنس» ، التي وجدناها وثيقة بالاعتبار البنيوي وصريحة في تتلمذ محمد وخديجه على يد استاذهما ورقة ، يمكن ملاحظة أن هذه العلاقة بين الرجلين اكتسبت ، كذلك ، طابعاً شخصياً حميمياً ، ظهر في مناسبات عديدة . ففي مرحلة القلق والحيرة الأولى ، يلتقي الشيخ النصراني الحنيفي والشاب محمد الباحث بقلق مطرد عن «الحقيقة» و «الأمان» ، وذلك عند الكعبة ، التي يقدسها كلاهما ، فيخاطب الأولُ الثاني مؤكداً جازماً :

«والذي نفسي بيده ، إنك لنبي هذه الأمة ، ولقد جاءك الناموس الأكبر الذي جاء موسى ، ولتكذَّبنَّه ، ولتؤذينه ، ولتخرجنه ، ولتقاتلنه ، ولئن أنا أدركت ذلك اليوم لانصرن الله نصراً يعلمه ، ثم أدنى رأسه منه ، فقبل يافوخه»[1] .

وفي رواية للطبري ، يسأل محمد ورقة ، بلهجة المندهشِ من «علمه التنبؤي الغزير» والباحث عنده عن تضامن وحماية ومعرفة ، وذلك بعد أن أعلن ورقة له بأنه يتمنى أن يكون «حياً حين يخرجه قومه» : «أمُخرجيَّ هم؟»[2] .

وكان محمد ، ذو الأربعين عاماً والمرشح للنبوة ، قد عاش «الحدث» المؤرق ، الذي وضعه وجهاً لوجه أمام منعطف جديد في حياته وحياة من حوله . فإذا كان هذا الحدث قد بدأ ظاهرة فردية بين محمد و «جبريل» ، فإنه مافتىء أن اكتسب طابعاً عمومياً وفاعلية عمومية . وكان لا بد من أجل فك شِفرة «الرمز الوحي» ، أن يلجأ النبي الناهض إلى من هو مخوّل بذلك ، خصوصاً وأنه (أي

= في العالم الإسلامي ، تمثيلاً على ثنائية الأمة والحر ة ، وإنْ على نحو بنيوي ووظيفي آخر . أما العوامل الكامنة وراء ذلك ، فلعلها تبرز في موقفين اثنين ، هما الموقف من العمل الانتاجي والموقف من أنماط السلوك والتعبير ، بالإعتبار الأنثروبولوجي الثقافي .

١) سيرة ابن هشام ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٢٢ .

٢) تاريخ الطبري ـ جـ٢ ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٩٩ .

الوحي) لا يبرز للآخرين ، حين يهبط عليه ، إلا بمظاهر خارجية وغامضة . فعمر بن الخطاب يخبر عن ذلك ، قائلاً :

«كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا أنزل عليه الوحي سُمع عند وجهه كدويّ النحل فأنزل عليه يوماً فمكثنا عنده ساعة فسُرّي عنه فاستقبل القبلة»[١] .

لقد فعل اللقاء بين الأستاذ الشيخ العارف والتلميذ الخفِر اللبق ، فعلاً حميمياً إيجابياً في شخص الأخير . وبتعبير الطبري :

«وقد زاده ذلك من قول ورقة ثباتاً ، وخفف عنه بعض ما كان فيه من الهم»[٢] .

ويبدو أن هذه العلاقة **العقيدية** الحميمة (الشخصية) كانت قائمة بين الرجلين ، قبل إعلان محمد نبوته . فلقد كانت خديجة ذكرت لورقة ما ذكره لها غلامها ميسرة (رفيق محمد إلى الشام) من أقوال سمعها هناك من الراهب بحيرى - وهو نصراني كما مرّ معنا -[٣] حول محمد . فما كان منه إلا أن قال لها :

«لئن كان هذا حقاً يا خديجة ، إن محمداً لنبي هذه الأمة ، وقد عرُفت أنه كائن لهذه الأمة نبي منتظر ، هذا زمانه»[٤] .

ولنا أن نلاحظ الإختلاف في بعض الروايات السيرية حول هذا اللقاء المتصل بـ **«السؤال عن المصداقية»** . ففي الشاهد الأخير ، يظهر ورقة بمظهر من يأمل أن يكون ما حدثه عنه محمد متطابقاً مع مقتضيات «النبوة ؛ ومن ثم ، فالأمر ، بالنسبة إليه ، لم يحسم بعد . لكننا نقرأ فيما سجله كاتب الواقدي

---

١) النصيحة في الأدعية الصحيحة لعبد الغني بن عبد الواحد المقدسي الدمشقي - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٧٨ .

٢) تاريخ الطبري - ج٢ ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣٠٢ .

٣) المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص٢٧٧ .

٤) سيرة إبن هشام - ج١ ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٧٥ .

٥) المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة ص٨٤- ٨٥ .

محمد بن سعد في «كتاب الطبقات الكبير» ، ما يشير إلى أن جواب ورقة كان يرقى إلى حالة الحسم والإقرار بمصداقية كلام محمد (النبوية) . فوفق ذلك .

«انطلقت (خديجة) إلى ورقة بن نوفل وهي أول مرة أتته فأخبرته . . . فقال ورقة والله إن ابن عمك لصادق وإن هذا لبدء نبوة»[1] .

ونحن نرجح أن تكون صيغة «الإقرار» هذه هي الصيغة المتوافقة مع السياق التاريخي لعلاقة الرجلين ومنْ بينهما (خديجة) ؛ إضافة إلى أن ما يأتي في روايات سيرية أخرى تتحدث عن تحول ورقة إلى الدفاع الصريح عن محمد ودعوته ، الذي من شأنه التأكيد على هذا الترجيح . ويبقى أن نلفت الإنتباه إلى أن ورقة إذ يتحدث ، هنا ، عن «نبوة» وليس عن «النبوة» ، فإنه يقدم ـ بذلك ـ تدليلاً على اطلاعه على «أحوال النبوة» ـ كما عرفها من كتب «أهل الكتاب» عموماً و «النصارى» منهم على نحو خاص ـ بـ **«صيغ متعددة»** ، تظهر الصيغة المحمدية ضمنها بوصفها واحدة منها . ولعله من الممكن أن نتحدث ـ بعد الذي قدمناه من نصوص سيرية ـ عن أن ورقة لم يكن وحيداً ، في عمله التكويني والتحضيري النقدي . فالأسماء المتواترة في تلك النصوص ، بوصف أصحابها رجالاً «رفضوا» الوضع القائم وحفزوا على استحضار «الآخر الجديد» ، من غير الممكن ـ ضمن السياق المعني هنا ـ النظر إليها على أنها أسماء رجال منفردين أولاً ، وغير ذوي علاقة بما سيحدث من «حدث عظيم» ثانياً . وإذا عدنا إلى ما قدمه إلينا ابن هشام في «سيرته» من أن ورقة كان **«يعرف»** ، قبل صدْع محمد برسالته ، بأن «نبياً» قد آن أوان ظهوره ، فإننا ـ آنئذ ـ سنوجه أنظارنا الى علاقة قوية محتملة بين القس ورقة والراهب بحيرى وخديجة ، كانت تؤازر وتحمي «المشروع الجديد المنتظر» ، وذلك ربما عبر القيام بأدوار تحضيرية غير معلنة . ولتعميق هذه الاشارة وتشخيصها ، قد يكون هاماً ، على نحو حاسم ، أن

---

١) محمد بن سعد كاتب الواقدي : كتاب الطبقات الكبير ـ عني بتصحيحه وطبعه ادوارد سخو ، طبع مصوَّراً عن كتاب . طبع في مدينة ليَدن عام ١٣٢٢هـ ، منشورات مؤسسة النصر بطهران ، القسم الأول ، ص١٣٠ .

نستعيد ما أتينا عليه سابقاً من أن «خديجة أمرت أن تتزوج محمداً» أولاً ؛ وأن نتمعن ، ثانياً ، بدراية وتدقيق فيما أخبرنا به صاحب «كتاب الطبقات الكبير» إياه من أن رغبة خديجة وآخرين في أن تتزوج محمداً أدت إلى أن هؤلاء

«تواطؤوا على أن يتزوجها رسول الله»[1] .

ويبرز المفصل الثالث ، هنا ، في صيغة تساؤل دقيق ، هو : ما السبب الذي كمن وراء بقاء محمد على زواجه بخديجة ، وحدها ، مدة خمس وعشرين سنة ، وهي التي كانت تكبره بخمس عشرة سنة؟[2] لا شك أن ظروفاً اجتماعية وسياسية وإيديولوجية - تتمثل خصوصاً في النزوع «الدنيوي» الكثيف المأتي عليه في الشاهد الأخير - ستجدّ في حياته لاحقاً (في يثرب تخصيصاً) ، وتجعله يجمع ، في وقت واحد ، أكثر من زوجة . بيد أننا إذا طبقنا ما توصلنا إليه من أن محمداً كان ، في بداية أمره وإلى فترة تالية ، من «أنصار الله - الحنيفيين» ، أي «النصارى - الحنيفيين» ، فإن التساؤل التالي يغدو - والحال كذلك - وارداً : أفلا يصح القول بأن محمداً - في زواجه من خديجة - كان قد

---

١) المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص٨٤ - ٨٥ (خط التشديد مني : ط .تيزيني) .

٢) هذه الواقعة تظل صحيحة ومجمعاً عليها . ولكن من طرف آخر ، قد نلاحظ نزوعاً قوياً لدى النبي إلى تكريس عيش الحياة بامتلائها ، بما في ذلك الإستمتاع المشروع (بالفهم الإسلامي) بالنساء . وقد أوردنا ، في مكان آخر من هذا الكتاب ، أقوالاً محمدية تؤكد ذلك . ومن هنا ، ربما سهل هذا النزوع عملية التفارق ، التي كان يلح عليها محمد مع الآخرين ، خصوصاً في المرحلة المدينية (انظر : صحيح مسلم - الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٦٩ ، حيث جاء ما يلي على لسان اليهود : «ما يريد هذا الرجل أن يدع من أمرنا شيئاً إلا خالفنا فيه») . ولذلك ، نلاحظ أقوالاً لمحمد قد تشي بالنزوع المذكور ، حتى في المرحلة التي عاشها مع خديجة . من ذلك ، يبرز ماأورده الحلبي في سيرته (السيرة الحلبية - الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٧٢- ٧٣) ، وذلك في حديث بين النبي وزوجه خديجة : «أشعرتِ أن الله قد أعلمني أنه سيزوجني . . . معك في الجنة مريم ابنة عمران وكلثم أخت موسى وآسيا امرأة فرعون فقالت الله أعلمك بهذا قال نعم قالت بالرفاه والبنين (وقد حمى) الله هؤلاء النسوة عن أن يطأهن أحد» .

انطلق من السنّة (الحنيفية) المتأثرة في هذا بالمسيحية والمنطلقة من النصرانية[1] ، وبأنه ـ في مرحلة متأخرة وبعد تحقيق مزيد من الإستقلالية لمنظومته العقيدية ـ أخذ بفكرة الجمع بين أكثر من زوجة في زمن واحد؟ نطرح هذا التساؤل مع الإشارة إلى أن هذه الفكرة كانت مقبولة لدى العرب ، لأنهم كانوا ـ بالأصل ـ يأخذون بها في حياتهم ؛ بيد أنها اكتسبت هنا ـ على الصعيد المحمدي الاسلامي ـ بعض التضييق في إطار «جمهور المؤمنين» ، لتبقى مفتوحة فيما يخص «النبي» وحده .

ويبدو أننا إن لم نأخذ بهذا الرأي الإفتراضي ، فإننا سنقف عاجزين عن تفسير بعض النصوص ، أو سنعلق البحث التاريخي فيها . من ذلك يبرز ، مثلاً ، ما يأتي في «السيرة الحلبية» :

«عن خولة بنت حكيم امرأة عثمان بن مظعون قالت قلت لما ماتت خديجة يا رسول الله ألا تتزوج قال من قلت إن شئت بكراً وإن شئت ثيّباً قال فمن البكر قلت أحق خلق الله بك بنت أبي بكر رضي الله عنهما قال ومن الثيب قلت سودة بنت زمعة قد آمنت بك . . قال فاذهبي فاذكريهما عليّ ... (ومن ثم) في الشهر اللذي ماتت فيه خديجة رضي الله عنها وهو شهر رمضان بعد موتها بأيام تزوج سودة بنت زمعة .. وعقد صلى الله عليه وسلم على عائشة رضي الله عنها وهي بنت ست أو سبع سنين في شوال»[2] .

إن أحد الأسئلة المُخصبة ، التي يمكن أن تطرح نفسها في هذا السياق ، يبرز في الصيغة التالية : كيف يصح الجمع بين بقاء محمد خمسة وعشرين عاماً مع خديجة ، دون أن يعقد على واحدة أخرى وهي التي تكبره بخمس عشرة سنة من طرف ، وبين الزواج بعد موتها مباشرة (بعد أيام) بواحدة ثم بعد فترة

---

١) لعل ما كتبه هنري ماسيه بخصوص هذا «الزواج الطويل العمر والواحدي» ، يصب في الحقل الذي نأخذ به : «وطوال حياة خديجة فإن محمداً لم يتخذ زوجة أخرى : وهذا برهان على النفوذ الذي كانت تمارسه عليه» . (الإسلام ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٤٣) .

٢) السيرة الحلبية ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣٧٨ـ ٣٧٩ .

وجيزة بثانية ، علماً بأن عائشة كانت ، في حينه ، تعيش طفولتها الأولى ، من طرف آخر؟ وقد يسهم في إيضاح هذا السؤال الافتراضي أن يكون النبي قد تأثر بالموقف التلمودي ، وإن على نحو غير مباشر ، أي عبر «النصارى - أنصار الله» ، أو بنحو مباشر عبر اليهود أنفسهم . فمن التلمود نعلم أن الرجل «لا يحق له أكثر من أربع» ، في حين أنه سمح «للملك بالجمع بين ثماني عشرة معاً» ؛ إضافة إلى أن «القرآن (أباح) الطلاق للرجل كما أباحه التلمود»[1] .

وقد نلاحظ أن الجو الديني - السيكولوجي والاجتماعي والسياسي في الحجاز عموماً ، وفي مكة ويثرب على نحو الخصوص ، كان أميل إلى الترقب لـ «مخلص» أو «حكيم» أو «كاهن» أو «زعيم» أو «نبي» ، يعلن الحرب على الاقتتال القبلي المنهك وشبه الدائم ، وعلى الظلم الاقتصادي والاجتماعي المتصاعد . والطريف الملفت ، ههنا أن نواجه - لدى كتاب السيرة - أقوالاً تتحدث عن توجه بعض من «بني نوفل» إلى بيت عبد المطلب ، بهدف البحث عندهم عن «المخلص النبي» ؛ مما قد يضع يدنا على «عراقة دينية» لدى أولئك معترفٍ بها من قبل الآخرين . فأخت ورقة بن نوفل (أم قتال بن نوفل) كانت ، كغيرها من «النوافلة» ، مفعمة بالمشاعر الدينية الخلاصية ومجرّبة متمرسة على هذا الصعيد ، وذلك إلى درجة أنها «شمّت» ، كما تشم القطة رائحة اللحم دون أن تراه ، «رائحة الخلاص النبوي» في بيت عبد المطلب إياه . ولذا ، فهي لم تتورع عن أن تقدم نفسها لأبي محمدٍ ، النبي اللاحق ، عبد الله بن عبد المطلب ، ليضاجعها ، بغية الحمل منه . ولكنه اعتذر عن ذلك ، ووافق بعد حين ، حيث لم تعد هي - أم قتال - مهيأة له . أما السبب في امتناعها هذا فيأتي من أنها ، كما أعلنت وفق أخبار السيرة ، افتقدت من وجهه ما كانت قد شاهدته فيه من «نور مبشر» ، قبل دخوله على عروسه آمنة بنت وهب[2] .

---

١) ول ديورانت : قصة الحضارة - الجزء الثالث ، المجلد الثالث ، المعطيات سابقاً ، ص٦٣ .

٢) انظر : السيرة النبوية لابن هشام - الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٤٣ - ١٤٥ .

وبغض النظر عن صحة هذه الحكاية أو تكلّفها[1] ، فإن فيها ما قد يشيران إلى ما كان من توجّه للأنظار ـ في حينه ـ **صوب بيت عبد المطلب** ، **بمثابته** ركناً متوازناً وقوياً ، بقدر كاف ، من أركان البنية الدينية والسياسية في مكة أولاً ، **وصوب بيت نوفل بصفة** كونه بيتاً نصرانياً حنيفياً قادراً على تبصرُ ما قد يحدث من ظهور لزعماء أو كهان أو أنبياء ثانياً . (هذا مع الاشارة إلى أن الحديث عن البيتين المذكورين نسبي جداً ، بحيث يمكن القول بأن بيت عبد المطلب ـ وعبد المطلب نفسه على رأسه ـ لم يكن بعيداً عن الحنيفية ، وبأن بيت نوفل لم يكن بعيداً عن التوازن والقوة السياسية والتأثير الديني) .

وسوف تتاح لنا إمكانية تقدير أهمية مثل ذلك التوجه المحتمل ، حين ننظر إليه في شرطه التاريخي الاجتماعي المشخص ، أي ضمن منطقة ملتهبة بالمشاكل والاضطرابات القبلية والإتنية والاقتصادية وغيرها (في يثرب ومكة خصوصاً) ، و «تنتظر من عالم الغيب» أن يأتي من يعالج هذه الأخيرة ، ويُحل العدل والاستقرار محلها . وقد وجد ذلك في التصورات النصرانية عن «الدجال ـ المسيح الكاذب» و «المخلص» و «النهاية الأخروية» و «الحساب» الخ . . ، التي كانت منتشرة في أنحاء متعددة من الحجاز وعلى حدود مناطق متاخمة (الشام خصوصاً حيث كانت تعج بالرهبان والمبشرين) ، تدعيماً وتشجيعاً وتعميقاً .

وإذا كنا ـ فيما سبق ـ قد نقلنا عن «السيرة الحلبية» أن خديجة ، قبل أن تذهب إلى ورقة بن نوفل النصراني ، ذهبت إلى عداس النصراني ، بحيث جعلنا

---

١) يورد ابن سعد في (الطبقات الكبرى ـ المجلد الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٩٥) الحادثة نفهسا مع أخت ورقة وأبي محمد ؛ ولكن إسمها يرد عنده بصيغة التصغير اللغوي : قُتيلة . بيد أنه (إبن سعد) يورد الحادثة مع امرأة أخرى يسميها ، وهي فاطمة بنت مُرّ من خثعم . إلا أنه يخبر أنها «كانت قد قرأت الكتب فرأت نور النبوة في وجه عبد الله» . (ص٩٦ من المصدر السابق نفسه) . وهذا من شأنه ، بالنسبة إلينا ، أن يضفي مزيداً من الأهمية لبيت عبد المطلب على الصعيد الديني ، في حينه ، في أعين الآخرين **أولاً** ، وأن يظهر ، **ثانياً** ، الجو المثقف والمتقدم ، الذي أحاط بمحمد ، وهيأ له الآفاق اللاحقة للنبوة .

ذلك نوسع «دائرة الخبراء والمستشارين» لمحمد ، في شؤون الدين والتدين ، فإن هذه الدائرة ستتعاظم عمقاً وسطحاً ، حين نعلم بوجود رجال آخرين حول محمد ، كانوا يعرفون مكانة ورقة العالية دينياً بمثابته «مصدر المعرفة بالوحي» . فعلي بن برهان الدين الحلبي ينقل إلينا أخبار مضايقات قريش لأبي بكر وإهاناتهم له ، بعد اعلانه إسلامه . وفي اطار ذلك ، يتضح أن أبا بكر كان ذا مكانة رفيعة تماثل مكانة محمد في أعين خديجة والقرشيين ، من أمانة وصدق وصلة بالرحم الخ . . . ويظهر لنا أن أبا بكر ذهب إلى ورقة بأمر أو برجاء من خديجة بشأن المشاورة في ما استجد في حياته . فأبو بكر ، الذي كان في طريقه إلى الهجرة للحبشة ، يلتقي «ابن الدَّغِنة» ، الذي يعرف مزايا أبي بكر الفاضلة ، فيقنعه بالعودة إلى مكة على أن يقدم إليه «حق جواره» ؛ مما يرغم القرشيين على الكف عن إيذائه :

«وينبغي لك أن تتأمل فيما وصف به إبن الدغنة أبا بكر بين أشراف قريش بتلك الأوصاف الجليلة المساوية لما وصفت به خديجةُ النبيَّ صلى الله عليه وسلم . ولم يطعنوا فيها مع ماهم متلبسون به من عظيم بغضه ومعاداته بسبب إسلامه فإن هذا منهم اعتراف . . بأن أبا بكر كان مشهوراً بينهم بتلك الأوصاف شهرة تامة»[1] .

إن أبا بكر ، **بمكانته هذه** ، يذهب إلى ورقة مصطحباً معه محمداً . فلقد جاء

«أن أبا بكر رضي الله تعالى عنه دخل على خديجة . . وليس عندها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت له يا عتيق إذهب بمحمد صلى الله عليه وسلم إلى ورقة . . بعد أن أخبرته بما أخبرها به رسول الله . . فلما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذ أبو بكر بيده فقال انطلق بنا إلى ورقة . .»[2] .

---

١) السيرة الحلبية ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣٢٩ .

٢) المصدر السابق مع معطياته المذكورة نفسها ـ ص٢٦٣ .

ان تفحصاً لتلك الوقائع منطلقاً من سياقاتها الاجتماعية والتاريخية والتراثية ، التي تبلورت فيها ، من شأنه أن يدعونا إلى الترجيح بأن شخصية بن نوفل تبدو هامة ، بل حاسمة في حياة «**المعارضة الدينية**» في مكة ، على نحو خاص أولاً ، وذات صلة مباشرة وثيقة (نَسبية وعقيدية وغيرها) بمحمد ثانياً[1] ؛ مما يفتح نافذة جديدة على احتمالات العلاقة بين المحمدية الجديدة (الاسلام) والحنيفية النصرانية ، في صيغتها النوفلية .



أما الأفكار التي طرحها ابن نوفل فقد لا نجد منها ما يمكن أن يكوّن منظومة دينية واجتماعية ، نبني عليها موقفاً شاملاً وقطعياً ، أو قريباً منه . فهناك مجموعة من الأشعار تنسب إليه ، إضافة إلى ما يؤثر عنه من أقوال وحِكم ، يمكن أن نستنبط منها ما قد يسعف في ضبط العلاقة العقيدية بينه وبين محمد . ومن ثم ، فإن ما نقوم به الآن - وهو ما ينبغي أن يشار إليه - ليس تأريخاً للمنظومة العقيدية النوفلية ، وإنما هو محاولة تقصّ لهذه المنظومة ، بقدر ما يستجيب ذلك لاحتياجات البحث في المصدرية العقيدية للاسلام المحمدي .

فإبن هشام يورد في «سيرته» ، عن ابن اسحاق ، مجموعة من الأشعار ، يقول عنها إنها نُظمت من قبل ورقة ، بعد أن حدثته خديجة بما كان من أمر محمد في الشام ، حيث رحل إلى هناك بغاية الإتجار لها[2] . ويلاحظ أن ما يواجهنا في

---

١) لم يلتق محمد بورقة (بعد نزول الوحي) مرة واحدة فحسب هي التي يأتي ذكرها في معظم كتب السيرة ، بل التقى به «ثلاث مرات الأولى على يد أبي بكر» . (انظر : المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة ذاتها) .

٢) يبرز «ميسرة» - وهو غلام خديجة الذي رافق محمداً في رحلته التجارية إلى الشام - بوصفه الشاهد على ما حدث لمحمد من «خوارق» ، تتحدث عنها كتب السيرة ، مطولاً . ومن ملاحظاته التي كوّنها من مرافقة محمد ، أنه (أي محمد) أبدى مهارة كانت بالنسبة إليه فائقة ، وهو من هو في النشاط التجاري كأجير قديم العهد عند خديجة . وقد خاطبه ،

هذه الأشعار يتمثل ببعض الأفكار والتصورات والخواطر ، بصيغ وجدانية شعرية ؛ وربما تكون التالية في مقدمتها[1] : طول الإنتظار (للنبي المخلص) ، والرجاء اللاهث في ظهوره ، وتنبؤات القس (بحيرى) التي يأمل في تحققها ، وأمنية الدخول في الدين المرتقب رغم كره قريش له ، والدعاء إلى ذي العرش لتحقيق ذلك ، والسَّفالة ، التي سيظهرها أهل قريش ، وتبدو قرينة لـ «الكفر» ومتطابقة معه (ورقة يشير ههنا ضمناً إلى رفض قريش له ولأفكاره) ، والتنبؤ بأن أموراً ستحدث وستؤدي إلى خلق اضطراب وضجيج في أوساط «الكافرين» ، الخ . . .

وفي موضع آخر ، حيث يخبرنا إبن اسحاق (وآخرون) عن اللقاء «السري الخطير» (وقد مر ذكره معنا) بين ورقة بن نوفل وعبيد الله بن جحش وعثمان بن الحويرث وزيد بن عمرو بن نفيل ، نواجه هؤلاء. وقد وجهوا نقداً لـ «وثنية» القرشيين ، وأعلنوا اتفاقاً على الإنسياح في المعمورة بحثاً عن «الحنيفية ، دين إبراهيم»[2] . وهذا ، بدوره ، يشير ، على نحو مضمر ، إلى أن منطلق ورقة **تبلور في نقد** ما رأى أنه يمثّل تلك المنظومة «العقيدية الوثنية» ، التي وجد أنها - في سذاجتها المعرفية - دون مستوى مطالب البشر المتمتعين ، بحدٍّ ما ، من حدود العقلانية المستنيرة . وينقلنا إبن اسحاق إلى ماحققه أولئك «الباحثون عن الحقيقة» ، فيعلن أن ورقة

«استحكم في النصرانية ، واتبع الكتب من أهلها ، حتى علم علماً من أهل الكتاب»[3] .

= حاثّاً إياه للذهاب إلى خديجة وعرض نتائج رحلته الدسمة عليها ؛ مما يوسّع دائرة نظرنا على صعيد الشخصية المحمدية الماهرة ، في الحقل التجاري وما يلحق به من مهارات جغرافية واقتصادية وثقافية : «قال ميسرة : يا محمد انطلق إلى خديجة فأخبرها بما صنع الله لها على وجهك» . (الطبقات الكبرى لابن سعد : المجلد الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٣٠) .

١) أنظر : سيرة ابن هشام - الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٧٥- ١٧٧ .

٢) أنظر : المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص٢٠٥ .

٣) المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة .

ولنلاحظ أن **هذه النصرانية**، التي أخذ بها ورقة، بعد بحثه عن **الحنيفية**، هي تلك التي تتآخى مع التوراتية، دون الأخذ بما فعله «اليهود» بها لاحقاً؛ كما أنها هي تلك التي تبنت من اليسوعية المسيحية من التصورات(تصور يسوع المسيح نفسه مثلاً)، دون الإندماج بها. فهي بذلك - أي تلك النصرانية - تمثل العقيدة، التي تقف وسطاً بين تينك الإثنتين. ولكنها - بوصفها هذا «الوسط» - لا تمثل ظاهرة تلفيقية مغيبة الخصوصية، وإنما هي امتلكت مثل هذه الأخيرة في سياق عملية مطردة من التبنين عربياً. فورقة يتحدث، حسب ابن اسحاق[1]، عن «الناموس الأكبر» وعن «الذي بيده»، مستخدماً ألفاظاً ترتد - بمساعدة طريقة تحليليلة تفكيكية - إلى المعجمية التوراتية والنصرانية الرهبانية، مثل: قدّوس قدوس.

وقمين بالملاحظة ما يورده المسعودي وابن اسحاق من أمور ذات أهمية دلالية، على صعيد ما نحن بصدده. فالأول يأتي على ذكر رهط من الشخصيات المعروفة، والمتحدرة من مرحلة محمد، يبرز منها خالد بن سنان العبسي، وقس بن ساعدة الايادي، وأمية بن أبي الصلت، وورقة بن نوفل، وعداس، وأبو قيس صرمة ابن أبي أنس، وأبو عامر الأوسي، وعبيد الله بن جحش، وغيرهم؛ معلناً - صراحة أو ضمناً - أن هؤلاء يندرجون في إطار نصراني أو رهباني هيأ لمحمد، على نحو أو آخر[2]. أما ما يتعلق بخالد بن سنان العبسي، فيخبرنا المسعودي أن ابنته أتت

> «إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسمعته يقرأ: **(قل هو الله أحد، الله الصمد) فقالت: كان أبي يقول هذا**»[3].

---

١) انظر: المصدر السابق مع معطياته المذكورة. ص٢٢٢.

٢) المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر - المعطيات المقدمة سابقاً، ص٦٥- ٧٥.

٣) المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة، ص٦٨ (خط التشديد مني: ط. تيزيني). انظر ذلك، أيضاً في المعارف لابن قتيبة - المعطيات المقدمة سابقاً، ص٦٢.

وخالد بن سنان هذا هو من «روي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال (عنه) : ذلك نبي أضاعه قومه»[1] .

من طرف آخر ، يورد إبن اسحاق قصيدة يعلن أن ورقة قالها في رثاء زيد بن عمرو بن نفيل ؛ مما يشير إلى وجود علاقة تضامنية مع هؤلاء ، على نحو أسهم في إبرازهم كظاهرة فكرية ، بحدود ما . في هذه القصيدة ، يرد اسم «ابراهيم الحنيفي» باسم «خليل الله» ، وبمثابته مؤسس الحنيفية الذي يحتذى :

«فأصبحت في دارٍ كريمٌ مقامها تعلّل فيها بالكرامة لاهيا

تلاقي خليل الله فيها ، ولم تكن من الناس جباراً الى النار هاويا»[2]

إن هذا وذاك يقدم مزيداً من التقصي والتشخيص لبنية الايديولوجية (العقيدية) لـ «النصرانية النوفلية» : فهي نصرانية حنيفية (ابراهيمية بالاعتبار القرآني) . وقد كانت - في فترة أولى - من وراء النشاط الديني المحمدي ، الذي قام على تصورين مركزيين ، التحذير من «يوم الدينونة» والتبشير بـ «الجنة أولاً ، والتأكيد على «الواحد الأحد» الذي يقف الناس أمامه يوم الدينونة - الحساب ثانياً .

ويلاحظ أن الشحنة الدلالية للغة «التوحيد» تزداد تصاعداً في «المأثورات النوفلية» ، وذلك إلى درجة أن ورقة لا يجد حرجاً في الدفاع عن أصحاب محمد علناً وجهاراً . ففي خبر عن إبن اسحاق أن ورقة كان يمر ببلال الحبشي ، الذي كان يردّ على من يعذبه جسدياً بـ«أحَدٌ أحد» ،

«فيقول : أحد أحد والله يا بلال ، ثم يقبل على أمية بن خلف ، ومن يصنع ذلك به من بني جمح ، فيقول أحلف بالله لئن قتلتموه على هذا لأتخذنه حنانا (أي قبراً أتبرك به)»[3] .

---

١) المعارف لابن قتيبة - المعطيات المذكورة ذاتها .

٢) ابن هشام - السيرة النبوية ، الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢١٤ .

٣) المصدر السابق مع معطياته المذكورة - ص٢٧٧- ٢٧٨ .

بل هنالك من يرى أن

«الوحي تتابع في حياة ورقة وأنه آمن به (أي بالإسلام)»[1] ؛

مما قد يفتح كوّة على العلاقة بين التوحيد النوفلي ونظيره المحمدي ، تلك الكوة التي تفصح عن دلالاتها أكثر وأوضح ، حين نضع في اعتبارنا ما قاله

«السرّاج البلقيني موافقةً للزين العراقي أن أول رجل أسلم ورقة بن نوفل لقوله للنبي صلى الله عليه وسلم أنا أشهد أنك النبي الذي بشر به عيسى بن مريم وأنك على مثل ناموس موسى وأنك نبي مرسل»[2] .

ويلاحظ أن لغة التوحيد النوفلي ذاك تشوبها ، أحياناً ، نبرة نقد اجتماعي ، تذكّر - تنديداً - بالثروات المتعاظمة ، التي كانت تُخزّن في قصور القياصرة وبيوت المشايخ والزعماء القبليين ، تلك الثروات التي يُنظر إليها من زاوية أنها لن تُغني أصحابها في شيء «يوم الحساب» . فإبن رشيق القيرواني ينقل لنا عن عمر بن الخطاب أشعاراً لورقة ، يقول فيها :

«لا شيء مّما ترى تبقى بشاشته — يبقى الإله ويفنى المال والولد

لم تُغن عن هرمزٍ يوماً خزائنه — والخلد قد حاولتْ عادٌ فما خلدوا

حوض هنالك مورودٌ بلا كذب — لا بد من وِرده يوماً كما وردوا»[3]

ويقدم ابن كثير هذه القصيدة مزيدةً بأبيات أخر ، بحيث نواجه فيها من التصورات ما يوسع رأينا في الموقف النوفلي المغْني ، ويعمقه . فإضافة إلى الأبيات السابقة ، نقرأ الأبيات التالية مرويّةً عن أبي القاسم السهيلي ، في «روضه» :

«لقد نصحتُ لأقوام وقلْت لهم — أنا النذير فلا يغْرزْكم أحدُ

---

١) السيرة الحلبية - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٧٦ .

٢) المصدر السابق مع معطياته المذكورة - ص٣٠١ .

٣) ابن رشيق القيرواني : العمدة - الجزء الأول ، حققه وعلق حواشيه محمد محي الدين عبد الحميد ، القاهرة ،١٩٣٤ ص٢٠ .

لا تعبدنَّ إلهاً غير خالقكم فإنْ دعوكم فقولوا بيننا حَدَدُ
سبحان ذي العرش سبحاناً يدوم له وقبلَنا سبح الجودي والجَمد
مسخَّر كل ما تحت السماء له لا ينبغي أن يناوي ملكَه أحدُ[1]»

ولعلنا نلاحظ ، هنا لدى ابنِ نوفل ، نزوعاً شخصياً قوياً للظهور بمثابة «النذير» لقومه ، وذلك عبر ضرورة اطِّراح كل ما يدخل في حقل التعددية الإلهية والوثنية . ونكاد نتبيّن ـ فيما سبق ـ بعض العبارات المتوازية ، لفظاً أو معنى مباشراً أو دلالةً ، مع عبارات من النص القرآني ، من مثل التالية : لا تعبدوا من دون الله أحداً ؛ يسخر ما في السموات وما في الأرض ؛ الملك لله وحده ؛ إضافة إلى النذير البشير (والرسول) ؛ مما قد يشير إلى أن ورقة لم يكن بعيداً عن الاعتقاد بأنه هو شخصياً كان مرشحاً لمقام قد يقترب من «المخلص» المنتظر ، أي «النبي المرسل» . ولم يكن ورقة ، في هذا ، متفرداً . فقد ظهر عدد ملحوظ ممن كانوا ينتظرون ذلك «الشرف الإلهي» ، إضافة إلى من أعلن نبوته . ومن ثم ، فالجو الديني العام كان يشحذ همم من كان يرى نفسه كفؤاً لذلك «الشرف» . ولكن هنالك ماهو أكثر نفاذاً وأهمية ، على هذا الصعيد ،وهو أنه وُجد من نُسب إليه القول بمشاركته النبي محمداً «في الوحي» . فسلمان الفارسي ، الصحابي المعروف ، هو الذي نسب إليه ذلك[2] ؛ بغض النظر عما نقل عن لسان مسيلمة بن حبيب الحنفي من أنه أيضاً تلقى الوحي[3] . بل إن المسألة تفصح عن نفسها بمزيد من الوضوح الدلالي ، حين يخبرنا كتّاب السيرة بأن جوّ «النبوة والأنبياء» ظهر ، حتى بلسان محمد ، بعد إعلانه «نبوته» . فالسيوطي ينسب إليه القول التالي :

---

١) إبن كثير : البداية والنهاية ـ جـ٢ ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٩٧ـ ٢٩٨ .

٢) انظر : عبد الرحمن بدوي ـ شخصيات قلقة في الاسلام ، دار النهضة العربية ، الطبعة الثانية ، القاهرة١٩٦٤ ص١٩ .

٣) جواد علي : المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ـ الجزء السادس ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٨٤ . (وقد أشرنا إلى ذلك في سياق آخر) .

«لو كان بعدي نبي كان عمر بن الخطاب»[1] .

بيد أن ورقة ماإن «يستشعر» إقتراب «الثمرة» ، التي عمل من أجلها تبشيراً وإحاطة وتحذيراً ، والإفصاح عن نفسها إرهاصياً ، حتى يستبشر ويمنّي نفسه بأن يكون «نبي الأمة المنتظر» قد ظهر ، أو طفق في الظهور . وهو- في هذا وذاك - حذرٌ ووجسٌ ومترع بالخشية من أن يكون إحساسه قد خانه في ذلك ؛ خصوصاً وأنه قد فُجع - من قبل - بصديقه وحليفه زيد بن عمرو بن نفيل . فقد قتل هذا الأخير ضحية للعلاقات القبلية النازعة إلى العدوان والاسترقاق ، والتي اتخذ منها - على الأقل ضمنياً - موقفاً نقدياً . ولم يدعْ ورقة هذه المناسبة المأساوية تمر دون ضبطها تاريخياً بصيغة إستلهامية مفعمة ومكثفة بآرائه وآراء فقيده . ذلك أننا نلاحظ ، هنا ، أن ورقة إذ يرثي زيداً ، فإنما يجد فيه تواحداً فكرياً مع شخصيته هو نفسه (أي ورقة) . فبحسب ابن اسحاق ، يقول ورقة في قصيدة أوردنا ، في موضع سابق ، بيتين منها :

«رشدتَ ، وأنعمْتَ ابنَ عمرو ، وإنما تجنبتَ تنوّراً من النار حاميا
بدينك ربّاً ليس ربٌّ كمثِله وتركَكَ أوثان الطواغي كماهيا
وإدراكِكَ الدين الذي قد طلبته ولم تك عن توحيد ربك ساهيا
فأصبحت في دارٍ كريمٍ مقامها تعلل فيها بالكرامة لاهيا
تلاقي خليل الله فيها ، ولم تكن من الناس جباراً إلى النار هاويا
وقد تدرك الإنسانَ رحمةُ ربه ولو كان تحت الأرض سبعين واديا»[2]

لنلاحظْ المعجمية المهيمنة في هذا النص الشعري ، لنتبينَ العمق الفكري والعقيدي النوفلي ، الذي غرف منه لاحقاً النبي الوفي لأستاذه . فمن طرف ، تبرز «النار الحامية» مقابل «الطواغيت» ؛ ومن طرف آخر ، يؤكّد على الرب الذي «ليس كمثله شيء» وعلى «رحمته» .

---

١) تاريخ الخلفاء للسيوطي - تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ١٩٦٤ ، ص١١٧ .

٢) سيرة ابن هشام - ج١ ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢١٤ .

هذا التقابل التضايفي بين فريقين من الأركان الاصطلاحية العقيدية لدى ورقة ، إضافة إلى تماثلها اللفظي تقريباً مع ما يوازيها في الحقل الإسلامي المحمدي ، يبرزان بوصفهما مِدْماكين كانا- مع غيرهما - من وراء عملية الإسهام في التأسيس للحقل المذكور .

وسوف نلاحظ ، لاحقاً ، أن مثل هذا الشعر الديني الوجداني قد يسهم في حل بعض الالتباسات ، التي تنشأ أثناء البحث في صديق ورقة القتيل .

ويظل ورقة يعاني من هاجس الإخفاق ، مخترقاً بآمال وأمنيات غامضة . بيد أنه يوطن العزم ، ويحسم الرأي على أمر نتعرف إليه من خلال مايقدمه لنا إبن كثير من وثائق . أما مايشير إلى ذلك ، فنتبينه في قصيدة شعرية تنسب لورقة ، يرد فيها مايلي :

«فإن أبعد حتى يدرك الناس دهره ... فإني به مستبشر الود فارح
وإلا فإني ياخديجة فاعْلمي ... عن أرضك في الأرض العريضة سائح[1]»

إن ورقة ، هنا ، ينتابه الجزع من أن تخيب آماله ، التي وضعها في محمد ، وفي عصره . وفي حال حدوث ذلك ، سوف يسوح «في أرض الله الواسعة» ، مجسِّداً - في ذلك - نمط حياة الترحال والتجوال ، التي اختارها رهبان النصارى . ولكنه يريد أن يصّدق أن «الوحي نزل على محمد» ، لأن في ذلك «شرحاً لصدره» ، هذا «الصدر» الذي إذا وُضع في سياق قرينه لاحقاً ، فإنه سيخاطب صاحبه (ورقة) خطاب العارف الفرِح (ألم نشرح لك صدرك؟) :

«فإن يك حقاً ياخديجة فاعْلمي ... حديثك إيانا فأحمد مرسل
وجبريل يأتيه ومكائيل معهما ... من الله وحي يشرح الصدر منزل[2]»

وقد كان من شأن هذا التضامن النوفلي الوثيق مع محمد أن قاده إلى وضعيتين اثنتين ، كان لهما آثار مباشرة ومديدة على مصائر التطور المحمدي

---

١) ابن كثير : البداية والنهاية - المجلد الثاني ، ويضم الجزئين الثالث والرابع (الجزء الثالث) ، الطبعة الخامسة ، بيروت ، مكتبة المعارف ١٩٨٤ ، ص١٠ .

٢) المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة ذاتها .

الإسلامي . الوضعية الأولى تمثلت في إعلان الملأ المكي غضبه على ورقة . أما الوضعية الأخرى فأفصحت عن نفسها في تعاظم العلاقة العقيدية بين محمد وورقة ، بحيث اتضحت معالم الموقف الإسلامي الجديد ، بمزيد من القوة والشمول ؛ هذا مع الإشارة إلى أن تطور محمد اللاحق سوف يعبر عن اتجاهات كبرى لاستقلاله عن ورقة عقيدياً .

ويمكننا أن نستنبط تينك الوضعيتين من نص لابن كثير ، يأتي فيه حوار بين ورقة ومحمد ، لعله يجسد **القسم الثاني** مما أطلقنا عليه سابقاً «البيان السري بالعزم على البحث والتغيير» ، الذي اشترك في صوغه ، إلى جانب ورقة ، عبيد الله بن جحش وعثمان بن الحويرث وزيد بن عمرو بن نفيل . فإذا كان القسم الأول من «البيان» المذكور قد تبلور في البحث عن «دين الخلاص والمخلص» في المعمورة ، وفي تهيئة الأذهان والقلوب لهذا الحدث ، فإن القسم الثاني يبرز في الإنتقال إلى مرحلة «ظهور» ذلك الدين ونبيه ، بكثير من القلق والتردد والتساؤل ، ومن ثم في الانتقال إلى مرحلة الإفصاح و «العلنية» الحذرة :

«فقال له ورقة هذا الذي جاءك في نور أو ظلمة فأخبره رسول الله (ص) عن صفة جبريل وما رآه من عظمته وما أوحاه إليه . فقال ورقة : أشهد أن هذا جبريل وأن هذا كلام الله . . . وذاع قول ورقة وتصديقه لرسول الله (ص) فشق ذلك على الملأ من قومه»[1] .

وإذا كانت تلك العلاقة بين الأستاذ والتلميذ قد دخلت طور العلنية ، دون أن تتجرأ قريش على الإساءة إليهما بسبب من مقام الأول الجليل في الحياة المكية العامة وأسباب أخرى ، إلا أنها ستنتهي إلى عواقب مأساوية حين يموت ورقة ، ويفتر - بموته - «الوحي» . وكنا - في موضع سابق - قد أثبتنا الحوار إياه ، كما أورده «الشيخان» ، ذلك الحوار الذي انطوى على الفكرة المركزية المعنية هنا ،

---

١) المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص١٥ .

متمثلةً باقتران مغنمي ودلالي وظيفي بين موت ورقة و «فتور الوحي» : «ثم لم ينشَبْ ورقة أن توفى وفتر الوحي»[1] .

وهذا من شأنه أن يضعنا أمام نمط **خاص** من الصداقة **التاريخية الاستراتيجية** ، التي أثمرت مواقف لا تُنسى في حياة الرجلين ، وبصورة محددة في حياة محمد ، الناهض بقوة إلى حلبة التاريخ (وكانت حياته قد استمرت عقدين بعد وفاة ورقة) . فهذا الأخير ، الذي فتر الوحي - بموته - لمدة سنتين ونصف السنة[2] ، كان قد رافق محمداً في مرحلة نبوته ورسالته أربع سنين[3] ، تتالى «الوحي» فيها عليه .

ولقد ثمن محمد تلك الرِفقة التاريخية مع ورقة عالياً . فهذا الأخير ، الذي ظل ماثلاً في ضمير محمد ، حتى بعد موته ، يراه في «حلم» يكثف موقفه منه ، ويلخصه بصورة طوباوية براقة . لمَ لا ، وهو الذي كان «أول» من آمن به ، كما سبق أن رأينا :

«لقد رأيت القس في الجنة عليه ثياب الحرير ، لأنه آمن بي وصدقني»[4] .

وكيف ذلك؟ **كيف يؤمن النصراني ـ الحنيفي ورقة بمحمد المسلم؟!** ههنا ، في العلاقة بين النصرانية (المعرّبة عن الآرامية بمعنى أنصار الله) والاسلام ، كمنت المسألة . وإلا ، مرة أخرى ، كيف نفهم ما أخبرنا به مؤلفُ أول «الصحاح الستة» ، البخاري ، وكذلك الطبري (وقد أتينا على ذلك سابقاً) من أن **ورقة حين توفي «فتر الوحي فترة حتى حزن النبي صلى الله عليه وسلم فيما بلغنا حزناً غدا منه مراراً كي يتردى من رؤوس شواهق الجبال»؟!** ولذلك ، جاء النهي القاطع :

«لا تسبوا ورقة فإني رأيت له جنة أو جنتين»[5] .

---

1) عذ ، ثانية ، إلى : صحيح البخاري - الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣ .

2) انظر : محمد عبد الله دراز : المختار - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣٨ .

3) السيرة الحلبية - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٧٦ .

4) ابن كثير : البداية والنهاية - الجزء الثالث - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٠ .

5) المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص٩ .

إذ إن النصرانية هي غير المسيحية (البولسية تخصيصاً) ، التي تأخذ بـ «الشِرك ـ التثليث» ، كما يلاحظ القرآن ، ومن ثم بـ «ألوهية الإبن»[1] .



بانتقال الحديث عن ورقة بن نوفل إلى الحديث عن **قسّ بن ساعدة الإيادي** ، يبدو الأمر بمثابته انتقالاً من شخصية إلى أخرى **ضمن** نسق عقيدي واحد أولاً ، وضمن مصدر عقيدي واحد للإسلام المحمدي الباكر ثانياً . والملاحظ أن كلا الرائدين ينتمي إلى عصر محمد . بل لعلنا نقول ، من موقع السياق التاريخي والتمرحل التاريخي ، إنه (أي محمد) هو **الذي انتمى إلى عصرهما** ، وقطف ثمار ما قدماه (مع آخرين) بصيغة من يمتلك الوعي بذلك ، ويقر به ، ويعترف بخصوصيته .

لقد مثل قس بن ساعدة ، في حينه ، أحد العقول الكبرى ، التي أخذت تحاول طرح أسئلة جديدة ، أو تجديدية ، بكثير من النقدية التحذيرية ، وذلك في وقت كانت فيه الاضطرابات والصراعات بين القبائل (في يثرب خصوصاً) تحتد ، واتجاهات الإفقار والاسترقاق تتعمق . وينبغي أن يضاف إلى ذلك تزايد الثروات المالية ، واتجاه احتكارها في أيدي طغمة تجالية مالية ، مع بروز منظومة أولية من القيم الأخلاقية الآخذة في الهيمنة ، ضمن أوساط هذه الطغمة ، ومَنْ حولها . ويلاحظ أن هذه المنظومة راحت تحقق حضورها بتعبيرات مغمغمة ، ثم واضحة متصاعدة ، تقوم على الدعوة إلى الاستمتاع بالثروة والجنس واللهو

---

١) يرى البعض أن الخلط ، الذي نواجهه لدى كثير من كتاب السيرة بين النصارى والحنفاء ، هو واحد من المداخل إلى ترجيح الوحدة العقيدية ، على الأقل ، بين النصرانية والحنيفية عشيّة نشوء الحركة الإسلامية المحمدية ؛ مما يضع يدنا على واحدة من دلالات مايرد لدى الإخباريين من أن فلاناً وآخر من النصارى كان محنّفاً أو متحنثاً . (وقد أتينا على شواهد تتصل بذلك مأخوذة عن تاريخ الطبري والسيرة الحلبية) .

والشراب ، مقابل إهمال أو إرجاء التفكير في «ما بعد ذلك» ، أو التشكيك فيه (وهذه ربما هي الحالة النموذجية) .

وإذا كان التعبير الذهني النظري عن المنظومة القيمية ، المذكورة آنفاً ، قد غاب ، في الحالة العمومية الإجمالية ، إلا أن البنية الذهنية العامة لم تكن لتعدم وجود من يعبر عنها ، على نحو أو آخر . وقد لاحظنا ذلك ممثلاً ، خصوصاً ، بكبير الملأ ، أبي سفيان . وإذا وسعنا دائرة النظر هذه باتجاه عملية التأثير الفكرية العامة في الوسط الحجازي «المثقف» ، فإننا ـ حالئذ ـ سنواجه حضوراً شعرياً كثيفاً . وإذ ذاك سننظر إلى هذا الحضور ، باعتبار ما ، بمثابته رداً مضمراً على نمط الحياة الجديد في الحواضر الكبرى ، في حينه ، مكة والمدينة والطائف . فالشاعر الأعشى يحيل الظلم الإنساني إلى ما يعتبره مصدره ، وهو الظلم الإلهي :

استأثر اللهُ بالوفاء وبالعد ... ل وولّى الملامةَ الرَّجلا

وهو ، بهذا ، يشكك في عدل الإله ، أو الآلهة . أما زهير فينتقل خطوة إلى أمام ، حيث يشكك في وجود الإله او الآلهة ، معتبراً أن «القدر ـ هنا المصادفة» هو سيد الموقف :

رأيت المنايا خبط عشواءَ من تصبْ ... تمته ومن تخطىءْ يُعمّرْ فيهرم

وقد وُجد من اتجه إلى نفي قاطع لوجود الآلهة والحساب والمآل ، معتبراً ذلك كله «حديث خرافة» :

حياةٌ ثم موت ثم بعثٌ ... حديث خرافة يا أمَّ عمرٍو[1]

و١ذا كانت تلك الآراء وأمثالها حول «الآلهة والقدر والبعث والعدل» قد أتت تعبيراً وجدانياً ربما عن شعور بعبث «الحياة» وغياب العدل والحب فيها ، فإنها ـ في الوقت نفسه ـ تلتقي مع المطامح العليا لـ «الملأ» ، المتمثلة في وضع حد لـ «ما بعد عالمهم» ، والإنخراط في عالمهم هذا ، بكل ما يقدمه لهم من ثروة وسلطة ومتعة .

---

١) أحمد أمين : فجر الاسلام ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٤٩ .

ههنا ، تبرز أهمية ما وجهه قس الإيادي من نقد **لاهوتي صريح** ، **واجتماعي خفي** ، حين كان يذكّر المكيين ومن يتحرك في حقلهم بأن تلك «المابعدية» المشكك بوجودها عاجلاً وآجلاً ، هي «يوم الدينونة والحساب» ، الذي لابد آت ، وبأن الجميع ، الأصاغر والأكابر ، متساوون في ذلك . وهذا ما كان محمد الفتى والشاب يُنصت إليه من فم القس نفسه ، ليتحول - عن طريق التأمل والتمثل - إلى واحد من مداميك الدين اللاحق . ويقدم كتّاب السيرة - بمعظمهم - واقعة تاريخية تمثل ، بالنسبة إلينا ، أمرين إثنين هامين ، على صعيد مانحن بصدده . الأمر الأول يفصح عن نفسه بصيغة الحضور الذهني (العقيدي) الكثيف لقس بن ساعدة ، في الحجاز عموماً ، في حين يُبرز الأمر الثاني محمداً اليافع أو الشاب بمثابته رجلاً في طور التكون والتطور ، يختزن في عقله وعاطفته من العبر والحكم والآراء والأحداث مااستطاع الإسهام في بلورة المنظومة الدينية الإسلامية لاحقاً ؛ هذا بالإضافة إلى أن الإهتمامات البعيدة الخفية والمفصح عنها ، والتي كانت تهيمن على الذهنية المحمدية ، تظهر واضحة ، لتشير ، بدورها ، إلى مصائرها المستقبلية . أما الواقعة التاريخية المعنية فهي التالية ، كما يقدمها إلينا إبن كثير :

« . . عن عبادة بن الصامت . قال : لما قدم وفد إياد على النبي ﷺ قال : يامعشر وفد إياد مافعل قس بن ساعدة الإيادي . قالوا : هلك يارسول الله . قال : لقد شهدته يوماً بسوق عكاظ على جمل أحمر يتكلم بكلام معجب موفق لا أجدني أحفظه . فقام إليه أعرابي من أقاصي القوم فقال : أنا أحفظه . . .

(وفي رواية أخرى) . . عن ابن عباس . قال : وفد عبد القيس على النبي ﷺ فقال : أيكم يعرف القس بن ساعدة الإيادي . قالوا : هلك يارسول الله . قال : لقد شهدته يوماً بسوق عكاظ على جمل أحمر يتكلم بكلام معجب موفق لا أجدني أحفظه فقام إليه أعرابي من أقاصي القوم فقال : أنا أحفظه . .

(وفي رواية أخرى) . . . عن ابن عباس . قال : وفد عبد القيس على النبي ﷺ فقال : أيكم يعرف القس بن ساعدة الإيادي . قالوا : كلنا يعرفه

يارسول الله . قال : فما فعل؟ قالوا هلك قال فما أنساه بعكاظ في الشهر الحرام وهو على جمل أحمر وهو يخطب الناس وهو يقول : ياأيها الناس اجتمعوا واستمعوا وعوا ، من عاش مات ، ومن مات فات ، وكل ماهو آت آت . إن في السماء لخبراً ، وإن في الأرض لعبراً ، مهاد موضوع ، وسقف مرفوع ، ونجوم تمور ، وبحار لا تغور . وأقسم قس قسماً حقاً لئن كان في الأمر رضى ليكون بعده سخط . إن لله لديناً هو أحب إليه من دينكم الذي أنتم عليه . مالي أرى الناس يذهبون ولا يرجعون . أرضوا بالمقام فأقاموا . أم تركوا فناموا . ثم قال رسول الله ﷺ أفيكم من يروي شعره؟ فأنشده بعضهم :

في الذاهبين الأولـيـ ـن من القرون لنا بصائر
لما رأيت مـوارداً للموت ليس لها مصادر
ورأيت قومي نحوها يسعى الأصاغر والأكابر
لا يرجع الماضي إلى ولا من الباقين غابر
أيقنت أني لا محا لة حيث صار القوم صائر»[1]

إن مانتبينه من أفكار وخواطر لدى القس بن ساعدة ، بالصيغة التي قدمها محمد نفسه ، يشير إلى أن القس ، لم يكن بالنسبة إلى محمد ، رجلاً عادياً ، بل كان مصلحاً وداعية دينية من طراز مرموق . وقد قال أحد أصحابه لمحمد (وهو الجارود بن المعلى . . النصراني) ، إن (القس)

«كان سبطاً من أسباط العرب . . . ويلبس الأمساح ويفوق السياح ، ولا يفتر من رهبانيته . . . وهو أول رجل تأله من العرب ووحّد ، وأقر وتعبد ، وأيقن بالبعث والحساب ، وحذّر سوء المآب ، وأمر بالعمل قبل الفوت . . . وجنب الكفر ، وشوق إلى الحنيفية ، ودعا إلى اللاهوتية» .

ويتابع الجارود النصراني ، عارضاً آراء القس استاذه وصاحبه ، في الدعوة إلى «الحنيفية ـ النصرانية» :

---

١) ابن كثير : البداية والنهاية ـ جـ٢ ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٣٠ - ٢٣١ .

«وهو القائل في يوم عكاظ : شرق وغرب . . . ويابس ورطب . . . ونور وظلام . . . ورب وأصنام ، لقد ضل الأنام ، نشوّ مولود ، ووأد مفقود . . . تباً لأرباب الغفلة . . . كلا بل هو إله واحد ، ليس بمولود ولا والد ، أعاد وأبدى ، وأمات وأحيا ، وخلق الذكر والأنثى ، رب الآخرة والأولى . أما بعد : فيا معشر إياد ، أين ثمود وعاد؟ . . كل له معاد يقسم قس برب العباد ، وساطح المهاد ، لتحشرن على إنفراد ، في يوم التناد ، إذا نفخ في الصور . . . فويل لمن صدف عن الحق الأشهر . . في يوم الفصل ، وميزان العدل ، إذا حكم القدير ، وشهد النذير . . . ففريق في الجنة وفريق في السعير»[1] .

لنلاحظْ تلك المسحة العقيدية الأولية والطهورية ، التي تهيمن في أقوال القس ، كي نتذكرَ مايكاد يوازيها في النص القرآني ، خصوصاً منها تلك التي تلحّ على «يوم الحشر يوم التناد» والإنذار مما يجلبه من آلام لذوي الشرور ، وتلك التي تؤكد من ثم ـ على «الإله الواحد الذي ليس بمولود ولا والد» إلخ . . . ، وعلى «الجنة والنار ـ السعير» . وهذه تعبيرات يمكن تعقبها لاحقاً وتبينها بارزةً ومهيمنة ضمن سياقات أكثر نضجاً وتبلوراً في بدايات الدعوة الإسلامية ، وفي المرحلة المكية منها تخصيصاً . وجدير بالإشارة إلى أن القس بن ساعدة كان ، كما ظهر لنا ، «سبطاً» ؛ فيكون ، بذلك ، قد حمل لقبين إثنين دينيين ، هما «أسقف نجران»[2] و«سبط» . فإذا كان الثاني لقباً يهودياً ، فإن الإشكال يقع في الأول : هل هو لقب مسيحي ، أم نصراني ، أم كلاهما معاً؟

إن تناولاً أولياً للألقاب الدينية من شأنه أن يضع يدنا ـ في أحوال معينة ـ على بعض الحقيقة ، في الهوية الدينية لقس بن ساعدة . ولعل في الآية القرآنية

---

١) المصدر السابق نفسه على معطياته المذكورة ـ ص٢٣٢، ٢٣٣ .

٢) مختار الصحاح لمحمد بن أبي بكر عبد القادر الرازي ـ عُني بترتيبه محمود خاطر ، دار الحديث ، القاهرة ، دون تاريخ نشر ، ص٥٣٤ .

التالية مايسمح لنا بإلقاء ضوء على مانحن بصدده ، مع إستعادة ماكنا وصلنا إليه سابقاً من مجموعة من النتائج والإفتراضات المرجحة :

«فآمنت طائفة من بني إسرائيل وكفرت طائفة فأيدنا الذين آمنوا على عدوهم فأصبحوا ظاهرين»[1] .

فهذه الآية إذ تتحدث عن فئتين اثنتين ، ضمن الإسرائيليين ، فإنها تعني بالأولى منهما ـ وفق السياق الإسلامي المحمدي متمَّماً بالسياق التاريخي للمسألة المعنية ـ تلك التي انطلق منها محمد (وهي النصارى ـ أنصار الله أو الحواريين كما جاء في نص آخر سابق) ؛ في حين تعني بالثانية أولئك الذين ناوأوا محمداً إلى النهاية ، وقام هو ـ بعد ذلك ـ بإجلائهم من الحجاز ، وهم اليهود . ومن ثم ، يبدو «الإسرائيليون» ، قرآنياً ، مصدراً لكلتا الفئتين المذكورتين .

وعلى هذا النحو ، قد نرى أن «السبط» بن ساعدة الإيادي هو ، من وجهة عقيدية ، إسرائيلي نصراني . وهو ، بهذا وفي ضوئه ، كذلك القسّ أسقف نجران[2] .

وفي تقديرنا أن من شأن ذلك أن يرجح القول بأن الأسقف ـ السبط قس بن ساعدة الإيادي (مع القس ورقة بن نوفل ، وغيره) هو من تلك الفئة «الحوارية» ، التي آمنت من بني إسرائيل . وهذه الأخيرة ، لأنها كذلك ، نالت «تأييد الله» ، ليصبح أنصارها «ظاهرين» ، أي منتصرين مؤزرين ، وذلك بالصيغة التي اكتسبتها **«آخر المطاف»** ، وهي صيغة «المسلمين ـ أنصار الله»ـ وهم أولئك الذين سيكوّنون منظومة عقيدية دينية **«متميزة ، على نحو خصوصي ، عما سبقها ومثّل مصدراً من مصادرها»** .

---

١) القرآن ـ سورة الصف /١٤ (خط التشديد مني : ط .تيزيني) .

٢) يرد في القرآن تعبير «قسّيسين» ؛ وهو من الثنائي «قس» ، الذي يعني «رجل دين» . وفي السريانية يقال : قشيش ، أي الشيخ ، وذلك لأن رجل الدين كان يدعى شيخاً . (انظر في ذلك : الأب مرمرجي الدومينيكي : مجلة الأديب ، مقالة تمحيصات معجمية بالثنائية والألسنية ، عدد آذار ،١٩٤٤ ص٢٩ـ ٣٠) .

ومن الملفت ذلك الكمّ المثير من القصص المفعمة بالأعاجيب حول قس بن ساعدة ، ضمن أوساطه القبلية . وقد تبارى وفد إياد إلى الرسول في إذاعته ونشره ، وذلك بناء على رغبة محمد وآخرين . ويلاحظ في سياق ذلك أن قسّاً المذكور لم يسهم في تكوين محمد دينياً فحسب ، وإنْ على نحو غير مباشر ، بل أسهم - كذلك - في تهيئة أصحابه لقبول دعوته والدفاع عنها . فأبو بكر ، الذي يشترك في إستقبال وفد إياد ، يعلن لنبيه وللحضور (في رواية يقدمها إبن كثير) أنه - هو أيضاً - كان «شاهداً له (للقس) في ذلك اليوم حيث يقول»[1]

ما أوردناه من شعر يبدأ بـ«في الذاهبين الأولين . .» . وهذا يعني أن محمداً حيث كان في سوق عكاظ يستمع للقس ، كان - كذلك - «صاحبه الصديق العتيق» حاضراً يشنف أذنيه بالإستماع للقس (ناهيك عمّن لم يأت ذكر لهم في المصنفات والسِّير) . إنها ، إذاً وبمعنى متجوَّز . «**مدرسة متقاربة المصادر للشخصيتين**» ، إنْ لم تكن واحدة ، تلك المدرسة التي ستتحول - شيئاً فشيئاً - إلى ظاهرة عامة تندرج فيها معظم القوى الاجتماعية والدينية ، المتطلعة إلى التغيير .

وسوف تتدعم هذه الصورة أكثر ، حين نتبين قاسماً مشتركاً آخر بين محمد والقس ، يؤدي بنا إلى مزيد من التأكيد على «الحنيفية» ، بمثابتها خطاً دينياً موحداً ، في إجماله وكلياته . فإبن إسحاق يعلمنا ، مُسنَداً ، أنه «كان رسول الله - ﷺ - يجاور في حراءَ من كل سنة شهراً»[2] . ويُتبع ذلك بالإضافة التالية :

«وكان ذلك مما تَحَنَّثُ به قريش في الجاهلية . والتحنث : التبرّر»[3] .
ويعقب ابن هشام في الموضع نفسه على ذلك ، موضحاً :

«تقول العرب : التحنّث والتحنّف ، يريدون الحنيفية فيبدلون الفاء من الثاء»[4] .

---

١) ابن كثير : البداية والنهاية - الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٣٤ .
٢) سيرة ابن هشام - ج١ ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢١٨ .
٣و٤) المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة .

وعلى هذا ، تكون الحنيفية نمطاً من السلوك الديني ، اقترن بالإعتكاف والتزهد والتودد للفقراء والمساكين ، وذلك عبر اعتقاد أولي بـ«يوم الحساب» و«البعث» ، حيث يُقاضى الناس على أعمالهم من قبل رب لا يخفى عليه «مافي الصدور» . ولم يكن القس بن ساعدة خارج هذه الدائرة الحنيفية ، بل كان في عمقها ، ومن صلبها . وبتعبير محمد : «هذا رجل من أياد تحنّف في الجاهلية»[1] .

فإذا كان القس المعهود قد تحنف ، على حد قول محمد ، وشوّق إلى الحنيفية ، على حد قول الجارود سابقاً ، فإنه يغدو وارداً أن نرى في الرجلين كليهما ـ القس الحنيفي النصراني بن ساعدة ومحمد ـ مرحلتين أو تعبيرين عن مدرسة واحدة ، تكتسب عمقها وإكتمالها على يد الثاني ، محمد الرسول .

وثمة أمر تجدر ملاحظته ، وهو مايأتي في قصيدة تنسب إلى قس بن ساعدة ، ينقلها إلينا ابن كثير ، معلناً أن قسّاً ألقاها على قبْرين ، ويأتي فيها :

«ألم تعلما أني بنجرانَ مفرداً وماليَ فيه من حبيب سواكما»[2]

إن هذا التصريح من القس قد يلتقي مع الروايات الكثيرة ، التي يوردها كتاب السيرة ، عن فلان وفلان ، أنه كان يبحث عن «دين الحق ـ الحنيفية» ، فيذهب إلى مدينة ليغادرها بعد أن يعلم من أحد شيوخها الأتقياء أن هذا الدين لم يَعُدْ له من يدافع عنه في المدينة المعنية ؛ ولذلك ، إنْ هو أراد أن يتصل بمن يأخذ بهذا الدين ، فعليه أن يلتحق بمدينة أخرى ، تُسمى له . وقد جرى مثل ذلك ، حسبَ كتّاب السيرة ، لسلمان الفارسي ، الذي يقدِّم لنا على أنه ـ قبل أن يصل إلى الحجاز (المدينة) حيث يوجد (دين الحق) ـ يطوف في المعمورة ، باحثاً عن هذا الأخير . فيهرب إلى الشام ، حيث يلتقي مع «أسقف النصارى الصالح» ، الذي يقول له : «والله ماأعلم اليوم أحداً على ماكنت عليه ، فقد هلك الناس ، وبدّلوا وتركوا أكثر ماكانوا عليه ، إلا رجلاً بالموصل» . فيذهب

---

١) طبقات ابن سعد ج١ ، ص٢و٥٥ ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢ ،٥٥ .

٢) ابن كثير : البداية والنهاية ـ الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٣٥ .

إلى الموصل ، ليواجه الموقف نفسه ؛ فيوصي بالذهاب إلى نصيبين ، وبعد ذلك إلى عمّورية ، ليصل أخيراً إلى يثرب[1] .

إن مانقصد إليه من إيراد ذلك يكمن في التنبيه إلى إمكانية أن يكون القسّ بن ساعدة قد عاش ، في حياته العقيدية الأخيرة ، بمثابة النصراني - الحنيفي الأخير ، أو - وهذا هو المرجح - الأخير من حيث الأهمية والجاه الديني والإجتماعي . ولعل ذلك يتضح أكثر ، حين نأخذ بالإعتبار مايروى عن «أصحاب الأخدود» ؛ وهم أولئك «النصارى» الذين دفنوا أحياء في حفرٍ جماعية عقوبةً لهم على رفضهم دخول اليهودية ، مما أدى إلى تضاؤل عددهم كثيراً[2] . ومن ثم ، فإنه قد يكون من المحتمل أن يكون قسّ بن ساعدة آخر أسقف نصراني - حنيفي ، في عهده بنجران .

إن الحسّ المرهف بالموت واليوم الآخر والحساب ، يبرز لدى قس على نحو فاجعي . ففيه يفصح عن نفسه الشعور بالذنب والخطيئة ، وتتضخم نزعة طهورية أخلاقية تحذيرية . وقد قيل بأنه وُجد عند رأسه ، بعد موته ، الأبيات الشعرية التالية ، التي تنضح بتلك الوضعية المركبة :

«يا ناعيَ الموت والأمواتُ في جدثٍ	عليهم من بقايا نومهم خِرق
دعهم فإن لهم يوماً يصاح بهم	كما تنبه من نوماته الصعِق
منهم عراةٌ وموتى في ثيابهمُ	منها الجديد ومنها الأزرق الخِلق»[3]

إن تلك النبرة العميقة المحذرة والمفعمة بالتشديد على «البعث» و«النشور» و«الحساب» ، هي ماجعلت محمداً يرى في صاحبها قس الأسقف - السبط بن ساعدة رائداً كبيراً من رواد مشروعه الديني الجديد . وهذه النبرة ذاتها هي التي

---

١) انظر تفصيل ذلك في : سيرة إبن هشام - ج١ ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٩٨- ٢٠٤ .

٢) انظر حول ذلك : المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة ، ص٣٠ .

٣) ابن كثير : البداية والنهاية- ج٢ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٣٦ .

جعلت «النبي الناهض» يعلن ، بوضوح وبلهجة تنضح منها الثقة بصدق القس ، قولته الشهيرة :

«والذي بعثني بالحق لقد آمن قس بالبعث»[1] .

ومن هنا ، فـ«الرحمة» على قس تغدو - من موقع النبي الجديد - أمراً وراداً وضرورياً ؛ ذلك لأنه جسد مقدمة من مقدماته وإرهاصاً من إرهاصاته ، حيث كان **«أمة برجل»** :

«رحم الله قسّاً أما إنه سيبعث يوم القيامة أمة واحدة»[2] .



إذا كنا ، حتى الآن ، قد تعرفنا إلى شخصيتين انتمتا ، بوضوح كاف ، إلى النصرانية - الحنيفية وأسهمتا ، على نحو مباشر ، في بلورة الشخصية الذهنية (الدينية) للفتى محمد ، فإننا نواجه - في شخص **زيد بن عمرو بن نفيل** - حالة قد تبدو مُشكلَة على البحث ، الذي نحن بصدده . ذلك لأننا ، من طرف ، نُدخل زيداً هذا تحت عنوان لهذه الفقرة ، هو «الاتجاهات الكبرى للمنظومة العقيدية الحنيفية (هنا : النصرانية) حتى بروز الحنيفي الأكبر» ؛ ونرى ، من طرف آخر ، أن كاتباً سيرياً ، كإبن كثير ، يخرجه من «اليهود والنصارى والملل كلها إلا دين الحنيفية» ، معلناً أنه «بقي على فطرته من عبادة الله وحده لا شريك له» .

ويضيف ابن كثير أن زيد بن عمرو هو - من بين أصحابه الثلاثة الذين تنادوا لاطّراح أوثان قريش وللبحث عن «دين الحق - الحنيفية» - «أعدل أمراً وأعدل

---

1) المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة .

2) المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص٢٣٥ .

ثباتاً»[1] . أما الثلاثة الآخرون فقد تنصروا[2] . كما نقرأ لدى المصنف نفسه ما يشير إلى أن زيداً كان يعي اختلافه عن صديقه ورقة ، فيُنقل إلينا عنه مايلي :

«فأما ورقة فتنصّر وأما أنا فعزمت على النصرانية فلم يوافقني فرجع وهو يقول :

لبيك حقّاً حقا تعبّداً ورِقّا البرأبغي لا أنحال فهل مهجِّرٌ كمن قال[3]»

إن من يتفحص الآراء ، التي قدمت إلينا على أنها لزيد بن عمرو بن نفيل وتلك التي قدمت إلينا على أنها لورقة بن نفيل ، لا بد واجد خطوطاً ونواظم عامة مشتركة بين كلا الرجلين . وحيث توجد مثل هذه الخطوط والنواظم ويقر بوجودها ، فإن ذلك سوف يضعنا أمام السؤال التالي : ما هُوية هذا التلاقي ، إذاً ، بين ورقة وزيد؟ لعله من الضروري ، في سبيل الإجابة عن السؤال المذكور ، أن ننحيّ جانباً - على الأقل مؤقتاً ومن موقع تحفظ نقدي - ما قاله ابن كثير من أن زيداً لم يدخل النصرانية ، كغيره من زملائه ، وكذلك ما نقل إلينا على لسان زيد من أنه رجع عن النصرانية بعد تبنيها مع ورقة . وإذا ما تفحصنا - بعدئذ - الآراء ، التي طرحها زيد بالتوازي مع ما طرحه ورقة ، فلعلنا نتبين أن هذا الموقف الأخير من شأنه أن يؤدي إلى ترجيح القول بوجود تلك الخطوط والنواظم على أساسٍ اعتقادي لعله واحد ، وأن القول برجوع زيد عن النصرانية أو عدم دخولها أ صلاً ، قد يكون نوعاً من اللبس الاعتقادي في تاريخ مرحلة النبي ، ما قبل الجهر بالدعوة . وانه ذو أهمية ، هنا ، ألا نضع أمام مهمة البحث الوصول إلى موقف نصراني ناجز . إذ إن ذلك لعله غير ذي حضور لدى ابن نفيل . وفي هذه الحدود من النظر إلى المسألة المعنية ، قد نواجه احتمالاً قوياً للنظر إلى آراء الرجلين كليهما بوصفها مصدراً واحداً عاماً من مصادر التكوين الثقافي للشخصية المحمدية .

---

١) المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص٢٣٨و٢٤٣ .

٢) المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص٢٤٣ .

٣) المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص٢٣٩ .

كان زيد بن عمرو بن نفيل إذا دخل الكعبة ، قال :

«لبيك حقاً حقا ، تعبّداً ورِقّاً ، عذْتُ بما عاذ به ابراهيم وهو قائم ، إذ قال إلهي أنفي لكَ عانٍ راغمٌ ، مهما تجشمني فإني جاشم . . (كما يقول) هذه قبلة ابراهيم واسماعيل لا أعبد حجراً ولا أصلّي له ولا استقسم الازلام وإنما أصلّي لهذا البيت حتى أموت . وكان يحج فيقف بعرفة ، وكان يلبي فيقول : لبيك لا شريك لك ولا ندٌ لك . . .

وقال البخاري في صحيحه : إن النبي (ص) لقي زيد بن عمرو بن نفيل بأسفل بلدح قبل أن ينزل على النبي (ص) الوحي فقدمت إلى النبي (ص) سُفرة فأبى أن يأكل منها . ثم قال زيد إني لست آكل مما تذبحون على أنصابكم ولا آكل إلا ما ذكر اسم الله عليه . . (وفي رواية أخرى) أتى زيد بن عمرو بن نفيل على رسول الله (ص) ومعه زيد بن حارثة وهما يأكلان من سفرة لهما ، فدعواه لطعامهما فقال زيد بن عمرو : يا ابن أخي أنا لا آكل مما ذبح على النُصب .

وكان يحيي الموؤودة يقول للرجل إذا أراد أن يقتل ابنته لا تقتلها أنا أكفيك مؤنتها . .

(و) عن أسماء قالت سمعت زيد بن عمرو بن نفيل وهو مسند ظهره إلى الكعبة يقول : يا معشر قريش إياكم والزنا فإنه يورث الفقر . .

(و) سئل رسول الله (ص) عن زيد بن عمرو بن نفيل أنه كان يستقبل القبلة في الجاهلية . .

ومن شعر زيد بن عمرو بن نفيل :

إلى الله أهدي مِدْحتي وثنائيا ... وقولاً رضياً لا يني الدهر باقيا
إلى الملك الأعلى الذي ليس فوقه ... إله ولا رب يكون مدانيا .

ومن شعره في التوحيد :

واسلمتُ وجهي لمن اسلمتْ ... له الأرض تحمل صخراً ثقالا
دحاها فلما استوت شدّها ... سواءً وأرسى عليها الجبالا

. . .

أربٌّ واحد أم ألف رب أدين إذا تقسمت الأمور
عزلت اللات والعزى جميعاً كذلك يفعل الجلْد الصبور
فلا العزى أدين ولا ابنتيها ولا صنميْ بني عمروٍ أزور

. . .

ولكن أعبد الرحمن ربي ليغفر ذنبيَ الربُ الغفور
فتقوى الله ربكمُ احفظوها متى ما تحفظوها ما تبوروا
ترى الأبرارَ دارُهم جنانٌ وللكفار حامية سعير[1]» .

تلك نصوص مقتطعة من مواضع مختلفة لدى ابن كثير . ونكاد لا نجد في «سيرة ابن هشام» إضافات أساسية على ذلك ؛ وربما كان القول التالي من هذه الإضافات ، وهو أن زيداً اعتزل - إلى جانب الأوثان والذبائح التي تُذبح على النصب - «الميتة والدم» أيضاً[1] . والآراء النفيلية ، التي واجهناها متناثرة هنا وهناك في المصدرين المذكورين ، يمكن ضبطها في فِكَرَ مكثفة ، على النحو التالي :

رفضٌ للوثنية بكل مظاهرها ؛ تأكيد على وحدانية «الله» وعلى علويته ؛ التسليم الكامل لله والتوكل عليه ؛ الخلود لله والفناء للكون ؛ استخدام الكلمات الثلاث التالية على أنها تتضمن المعنى نفسه (الله والرحمن والرب) ؛ ذكر الشِرك ورفضه قطعياً ؛ القيام بالصلاة إلى قبلة الكعبة ؛ الحج في عرفة ؛ تحريمه أكل ذبائح الأنصاب والميتة والدم ؛ حسب واحدة من روايتين ، كان زيد لا يأكل إلا ما ذكر عليه اسم الله ؛ إدانته نظرياً وعملياً لظاهرة وأد البنات ؛ تحذيره من الزنا لأنه يورث الفقر ؛ طلب المغفرة من الله الغفور ؛ تقوى الله هو العمل الذي لا يبور ؛ التبشير بالجنة (الجنان) والتحذير من جهنم (السعير) ؛ التهجد إلى الله وتعبده ؛ التعوذ بالله ، إله ابراهيم .

---

١) المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص٢٣٩- ٢٤٠ ، ٢٤١- ٢٤٢ .
١) انظر : سيرة إبن هشام جـ١- المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٠٦ .

نلاحظ أن تلك الآراء ، التي نواجهها في المنظومة الدينية النفيلية ، تتقاطع مع آراء ورقة المأتي عليها آنفاً ، وتتكامل معها ، دون أن تتماثل ، ولكن ـ كذلك ـ دون أن تتعارض معها . وقد نشير إلى أن المِحكّ الاعتقادي ، الذي انطلق منه محمد ، في نظره إلى سابقيه وفي التمييز بينهم ، تمثل بتصور «التوحيد الكلي» ، أي الذي لا يتصل من قريب أو بعيد بـ«الشرك» ، المعبّر عنه ـ خصوصاً ـ بالوثنية وبالثالوثية المسيحية في فريق كبير وحاسم منها ؛ كما تمثل بتصور «الحساب» و «اليوم الآخر» الذي يقدم على أنه لا بد آتٍ ، والذي يقتضي ـ من ثم ـ استسلاماً لله وتوكلاً عليه[1] . وكما هو بيّن ، فإن ذلك المحك يهيمن في كلتا المنظومتين الدينيتين المعنيتين ، النوفلية والنفيلية . بل هنالك الكثير من التصورات الأخرى ، التي تلتقي فيهما هاتان المذكورتان . ويظهر ذلك في الأشعار التي صاغها ورقة رثاءً لصديقه القتيل زيد . ففي هذه الوثيقة الشعرية الذاتية ، لا يعبر ورقة عما كان زيد يتبناه من عقائد فحسب ، بل هو ـ أيضاً ـ يقدم فيها شخصيته العقيدية ، التي نواجهها ـ والحال كذلك ـ متآلفة مع شخصية زيد : الإيمان بإله واحد أحد لا يماثله شيء ، والعمل بمقتضى الفرائض التي يطلبها منّا مِنْ تركٍ للأوثان والطواغيت ؛ إذ إن ذلك يجنبنا النار الحامية في جهنم ، ويسبغ علينا رحمة الله ، ربنا .

وإلى ذلك ، يظل هاماً أن نأخذ في اعتبارنا موقف محمد من الشخصيتين إياهما ورأيه فيهما . فإذا كان ما رأيناه من موقفه التبجيلي التعظيمي من ورقة ، فإن الشيء نفسه نواجهه في موقف محمد من زيد بن عمرو بن نفيل . فالنبي

---

١) فكرة الاستسلام لله والتوكل عليه هذه ، التي تتضح متقاطعةً ومتكاملةً بين رأييْ زيد ومحمد حولها (خصوصاً في قول زيد : اسلمتُ وجهي لمن اسلمت له الأرض ، وفي قولِ القرآن : اسلمتُ وجهي للذي فطرني) ، إن هذه الفكرة ـ وغيرها ـ هي التي كمنت وراء القول بالتواشج البنيوي بين النصرانية والإسلام المحمدي . وهذا ما دعا البعض من الكتاب الغربيين إلى النظر للفريقين على أنهما فريق واحد . فتوماس كارليل يعلن في كتابه (الأبطال ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٥٤) : «الاسلام لو تفقهون ضرب من النصرانية . (فهما) يأمراننا أن نتوكل على الله قبل كل شيء» .

يُسأل من قبل ابن زيد عما إذا كان الاستغفار لأبيه وارداً ، فيجيب «نعم ، فإنه يبعث أمة وحده»[1] . وذُكر زيد بن عمرو مرة أمام محمد ، فقال : «هو أمة وحده يوم القيامة»[2] ؛ وكذلك «يُحشر ذاك أمة وحده بيني وبين عيسى ابن مريم»[3] ؛ وكذلك «غفر الله له ورحمه فإنه مات على دين ابراهيم»[4] ؛ وكذلك : «دخلت الجنة فرأيت لزيد بن عمرو بن نفيل دوحتين»[5] .

بل إن القرآن يأتي على ذكر زيد مع اثنين آخرين ، هما أبو ذر الغفاري وسلمان الفارسي ؛ مما يمنحه قيمة كبرى في المنظور المحمدي ، بقدر ما يفصح عن الوشائج الخفية والصريحة بينهما . فقد أخرج إبن أبي حاتم عن زيد بن اسلم أن آية «والذين اجتنبوا الطاغوت أن يعبدوها وأنابوا إلى الله لهم البشرى» - سورة الزمر/١٧ ، جاءت

«في ثلاثة نفر كانوا في الجاهلية يقولون لا إله إلا الله : زيد بن عمرو بن نفيل وأبو ذر الغفاري وسلمان الفارسي»[6] .

إن الرجلين كليهما ، ورقة وزيداً ، فيما يقدمان من آراء متقاطعة بدرجة أو أخرى ، يحفزان على المجازفة بالقول بأنهما يمتحان من مصدر واحد ، هو النصرانية الحنيفية ، بكثير أو قليل من الوضوح ، وربما كذلك بانتماء واع (وهل نقول أيضاً : ومنظم؟) ؛ مع الترجيح القوي لوجود هذا الانتماء الواعي والمنظم على صعيد ورقة ، وضعفه أو غيابه على صعيد زيد . ويبقى ، إلى ذلك ، هاماً

---

١) سيرة ابن هشام - ج١ ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٠٨ .

٢) إبن كثير : البداية والنهاية - ج٢ ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٣٩ .

٣) المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص٢٤١ . ويلاحظ أن محمداً إذ يعلن - كنبي - أن زيداً سيحشر بينه وبين عيسى ، فإنه (أي محمداً) يكون قد نظر إلى زيد على أنه مماثل له أهمية ومقاماً لدى ربهما ، أي على أنه ليس أدنى من النبوة مقاماً .

٤) المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة ذاتها .

٥) المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة ذاتها .

٦) لباب النقول في أخبار النزول للسيوطي - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٠٣ .

كبير الأهمية أن هذين الرجلين أثراً تأثيراً عميقاً **ومباشراً وصريحاً** في تكوين الشخصية الثقافية الاعتقادية المحمدية ، إلى درجة لا يمكن غض النظر عنها منهجياً نظرياً وتاريخياً .

وعلى صعيد المعجمية النفيلية ، تجدر الإشارة إلى أننا نكاد نواجهها - باتجاهاتها العامة وأحياناً بكثير من تفاصيلها ودقائقها - في المعجمية القرآنية . بل إن زيداً ، كما لوحظ من نص منصرم ، **يسبق** محمداً في أمور تعلم منها (محمد) لاحقاً على نحو مفصح عنه . فقصة أكل الذبيحة على النصب ، تشير إلى مثل ذلك . فسواء أكل النبي منها (على إحدى الروايتين) أم لم يأكل (على الرواية الأخرى)[1] ، فإن زيداً بن عمرو نفيل هو الذي وصل إلى تحريمها ، بعد أن كان تحريم الميتة وحدها قائماً . ولعل ما يميز الفكر النفيلي أنه وحّد **بين النقد الديني والنقد الاجتماعي** ، **بوضوح** لا لبس فيه . فتركيز هجومه على الوثنية القرشية «الباغية» ، اقترن - وظيفياً تطبيقياً - بهجومه على ظاهرة وأد البنات ، التي كانت تحدث بسبب من الفقر المدقع ، أو بسبب تقاليد قبلية مغرقة في العداء لمبادىء حقوق الإنسان .

وقد نلاحظ وجود بعض **التماثل الحرفي** في بعض الآراء النفيلية والأخرى المحمدية . فإبن نفيل يتحدث - عاكساً بذلك روح العصر التجاري - عن «تقوى الله التي ما إن حفظت لا تبور» ؛ ومحمد يتحدث عن «التجارة التي لا تبور - وهي تقوى الله أو الإيمان به عملياً ونظرياً» . وابن نفيل يطالب : لا تجعل مع الله غيره ؛ والمصطلح القرآني يطلب كذلك : لا تجعلوا مع الله إلهاً آخر . وابن نفيل يعلن أن الرب «ليس رب كمثله» ؛ في حين يقرر القرآن ان الله «ليس كمثله شيء» . بل إن التماثل يصل إلى المبدأ الإسلامي الأول . فإذا كان هذا معبراً عنه بـ«لا إله إلا الله» ، فإن الأمر نفسه يبرز عند زيد .

ومن الملفت ، على نحو خاص ، نمط الحياة الذي عاشه زيد . لقد مات ، حسب رواية سعيد بن المسيب ، وقريش تبني الكعبة ، وذلك قبل إعلان محمد

---

١) انظر ما أوردناه آنفاً فيما يتعلق بذلك .

نزول الوحي عليه بخمس سنين[1] . ولكنه مات ، بعد أن عاش طوال عمر النضج العقيدي وهو شبه متخفّ وشبه مطارد . فبعد أن أجمع على الخروج من مكة بحثاً عن ضالّته (الحنيفية) ، أخذت زوجته تضيق عليه ، محاولةً منها لثنيه عن ذلك . وهي من أجل ذلك ، حرضت عليه الخطاب بن نفيل ، وكان هذا عمه وأخاه لأمه . وهذا يشير إلى الظروف الصعبة ، التي كان على دعاة الإصلاح والتغيير أن يخضعوا لها ؛ كما يلمح إلى أن هذين الأخيرين كانا مشروطين باختراق العلاقة القبلية والنسبية القربية ، وبالنظر إلى آفاق إنسانية رحبة :

«وكان الخطاب قد آذى زيداً ، حتى أخرجه إلى أعلى مكة ، فنزل حراء مقابل مكة ، ووكل به الخطاب شباباً من شباب قريش وسفهاء من سفهائهم ، فقال لهم : لا تتركوه يدخل مكة ، فكان لا يدخلها إلا سراً منهم ، فإذا علموا بذلك ، آذنوا به الخطاب ، فأخرجوه ، وآذوه كراهية أن يفسد عليهم دينهم ، وأن يتابعه أحد منهم على فراقه»[2] .

إن نزول زيد في حراء مقابل مكة بسبب ملاحقة القريشيين له الغاضبين عليه لتحريضه الناس على الوقوف في وجه بعض مظاهر الظلم الاجتماعي وللخروج عن عبادة الأصنام ، التي باسمها كانوا يرتكبون هذا الظلم ، يجعل من سيرته الذاتية أنموذجاً للمتمردين على ذلك الواقع . وبروز «حراء» هنا ـ وفي مناسبات أخرى أهمها السيرة الذاتية لمحمد ـ كان ، مع إيذاء المتمردين أولئك ، قد تحول إلى رمز مشبع ومخصّب بالدلالات الدينية والعاطفية والاجتماعية الخ . . ، منذ أخذت اتجاهات النقد الاجتماعي والديني توجه إ لى «الملأ» المتعاظم قوة وثروة . وعلى هذا ، فلنقلْ ، إن مطاردة زيد وحصاره وارغامه على اللجوء إلى أطراف مكة العالية والنائية نسبياً (جبل حراء) تحوّل ، في سيكولوجية الناس من الفئات المتوسطة الآخذة في الإفقار والدنيا المفقرة إضافة إلى طبقة

---

١) انظر : ابن كثير ـ البداية والنهاية ، ج٢ ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٤١ .

٢) سيرة ابن هشام ـ ج١ ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢١٣ .

العبيد ومن تحرك قريباً منها ، إلى علامات على أن هنالك **تاريخاً آخر يُصنع** ، **أو آخذاً في الصنع** .

لقد كان ذلك بمثابة خط مشترك ناظم أخذ يحقق نفسه ؛ كما أخذ يكتشفه «أصحاب العلاقة» بين «**حراء زيد**» وملاحقته وإيذائه من الملأ من طرف ، وبين «**حراء محمد**» وملاحقته وإيذائه من هذا الأخير إياه من طرف آخر . وهذا يشير ، بوضوح لعله كاف ، إلى أن خط تواصل ما ليس ضعيفاً كان يفعل فعله ، وإنْ على نحو غير هادر وغير معلن ، بين زيد ورفاقه من أمثال ورقة بن نوفل وقس بن ساعدة الإيادي من طرف ، وبين محمد وتياره الجديد الصاعد من طرف آخر . وقد دللت تجربة الحنيفيين ، حتى حينه ، على إمكانية اختراق الفكر الديني المهيمن بصيغة منه أكثر تقدماً ، أي أكثر استجابة لاحتياجات التقدم التاريخي . فكأن الصيغة الجديدة (التوحيد الإسلامي) من الفكر المذكور تعمل **باسم** وضعية من النشاط **السياسي الواقعي** المقترن ، صراحة ، مع قوى الانتاج وعلاقات الانتاج بشبكة واسعة ومعقدة ، وليس **من** وراء ظهرها ؛ كما هو الحال بالنسبة إلى الصيغة القديمة من الفكر الديني المعني (الوثنية المخترقة توحيدياً أو التوحيد المخترق وثنياً) : إن التاريخ المكي (والعربي عموماً) بُدىء بـ«التخطيط» له من قبل رجال بقدر ما بدوْا - أول الأمر - بعيدين عن الأحداث ومنعزلين عنها ، فإنهم كانوا في عمقها ، وأقرب إليها ممن كانوا يعيشون في وسطها .



إذا كان المصلحان المنوّران ورقة بن نوفل وزيد بن عمرو بن نفيل من القبيلة المكية المتنفذة (قريش) ، فإن **أمية بن أبي الصلت** يتحدر - هو كذلك - من قبيلة متنفذة ، هي ثقيف في الطائف . ومع هذا الإلتقاء القبلي الاجتماعي فيما بين الرجال الثلاثة ، ربما كان هنالك التقاء آخر يتقاطع مع الأول ويواشجه ، ويتمثل في أن المذكورين تحدروا - بدرجة أو بأخرى - من الفئة الوسطى . فهذه الأخيرة كانت - عموماً وإجمالاً - قد ودّعت عهد الرخاء الاقتصادي ، ولكنْ

دون أن تتخلى عن اتجاهاتها ومطامحها المفعمة بحياة ذهنية ثقافية ذات أفق متصاعد من الإستنارة والقلق والتململ بحثاً عن بديل ايديولوجي (عقيدي) يخاطب «عقولاً وأحلاماً ناضجة» ، ويرفض ـ ضمن ما يرفض ـ وثنية ساذجة حسية لا تلبي مطامح هذه العقول ومُثلها . أو لنقلْ ـ على سبيل السلْب ـ إن أولئك لم يتحدروا من الفئة العليا المتنفذة في طبقة التجار والمرابين ، وإن كان هذا القول أقل ظهوراً وحسماً ، على صعيد أمية بن أبي الصلت . (إقرأ ذلك ، دلالياً ، في حوار جرى بين هذا الأخير وبين أبي سفيان ـ سنأتي عليه لاحقاً ـ أثناء تجارة قاما بها إلى الشام) .

وإذا كان ذلك قد مثل نقطة تقاطع ولقاء كبرى بين الشخصيات المذكورة من طرف ، وبين محمد من طرف آخر (وقد أتينا في موضع سابق على تحديد أولي للوضعية الاجتماعية الاقتصادية المشخصة التي انطلق منها النبي) ، فإن النقطة الأخرى التي التقوا فيها وتقاطعوا عبرها هي مصدرهم العقيدي الذاتي ، الذي تبلور بصيغة الحنيفية ـ النصرانية . فههنا ، على هذا الصعيد ، يفصح الأمر عن نفسه بقدر كاف من الوضوح . وجدير بالإشارة أن حياة الرجل (أمية بن أبي الصلت) برمتها تتحدث ، بعد إذ أصبح ناضجاً ، عن مغامراته العقيدية بحثاً عن «دين الحق» .

فمن موقع كونه تاجراً ، كان أمية قد طاف في بلدان عديدة ، يقوم فيها بتبادل السلع والأفكار . وتقدم لنا «كتب السيرة» قصة رحلة تجارية قام بها أمية مع أبي سفيان بن حرب ، جرى بينهما في أثنائها حوار ذاتي ، تتضح ـ في سياقه ـ مجموعة من المسائل الهامة ، على صعيد أمية الشخصي ، وعلى الصعيد الحجازي عموماً . إن تفحص هذا الحوار ـ بعد تفكيكه وإعادة بنائه دلالياً عبر قراءة جدلية مركبة نستخدمها في بحثنا هذا عموماً ـ قد تضعنا أمام معطيات على غاية الأهمية ، من شأنها أن توصلنا بالبنية الثقافية في عصر محمد ، وكذلك بالبنية القبلية والاجتماعية والسيكولوجية .

ويهمنا ، هنا ، ما يتعلق بموقف أمية بن أبي الصلت من الحنيفية ـ النصرانية ، وما إذا كان ذلك ـ في سياقه الصلتي ـ قد دخل في المصدرية العقيدية

للإسلام المحمدي الحنيفي . إن من تعرض من المؤرخين وكتاب السيرة لأمية ، يعلن أنه ممن رأى في النصرانية «الدين الحق» . فبالإضافة إلى أسلوب حياته المتمثل بما كان رهبان النصارى يفعلونه من الزهد والتعبد والتبشير بالبعث والحساب والجنة والنار والانسياح في القفار والبراري ، فإن ما خلفه من أقوال وأشعار يحمل على التدليل - بترجيح كبير - على نصرانيته . ففي الحوار الدالّ والطويل ، الذي قام بين أمية وأبي سفيان في أثناء رحلتهما التجارية المشتركة ، يخبر أبو سفيان أنه خرج

«وأمية بن أبي الصلت الثقفي تجاراً إلى الشام فكلما نزلنا منزلاً أخذ أمية سفراً له يقرؤه علينا فكنا كذلك حتى نزلنا قرية من قرى النصارى فجاؤه وأكرموه وأهدوا له وذهب معهم إلى بيوتهم ثم رجع في وسط النهار فطرح ثوبيه وأخذ ثوبين له أسودين فلبسهما وقال لي هل لك يا أبا سفيان في عالم من علماء النصارى إليه يتناهى علم الكتاب . . . ومكث أمية عندهم حتى جاءنا بعد هدأة من الليل فطرح ثوبيه ثم انجدل على فراشه فوالله ما نام ولا قام حتى أصبح كئيباً حزيناً ساقطاً غبوقه على صبوحه ما يكلمنا ولا نكلمه . ثم قال : ألا ترحل . قلت وهل بك من رحيل؟ قال نعم! فرحلنا فسرنا بذلك ليلتين ثم قال في الليلة الثالثة ألا تحدث يا أبا سفيان قلت وهل بك من حديث والله ما رأيت مثل الذي رجعت به من عند صاحبك قال أما ان ذلك لشيء لست فيه إنما ذلك لشيء وجلت فيه من منقلبي قلت وهل لك من منقلب قال : أي والله لأموتنّ ثم لأحيين . . والله يا أبا سفيان لنبعثن ثم لنحاسبن وليدخلن فريق الجنة وفريق النار . . حتى قدمنا غوطة دمشق فبعنا فيها متاعنا وأقمنا بها شهرين فارتحلنا حتى نزلنا قرية من قرى النصارى فلما رأوه جاؤه وأهدوا له وذهب معهم إلى بيعتهم . .»[1] .

---

١) ابن كثير : البداية والنهاية. ج٢ ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٢١- ٢٢٢ .

إن مثل ذلك النص الحواري لا يخبرنا ـ فيما نرى ـ بنصرانية أمية المستحكمة والمديدة فحسب ، بل يُظهر ـ كذلك ـ إلى أي مدى وصل تأثيره إلى النصارى الآخرين خارج الحقل الجزيري العربي في حينه ، في بلاد الشام الموسومة ـ آنئذ ـ بالحضارة الرومية الإغريقية ، وإلى أي مدى وصل التأثير النصراني هذا إليه . ولعل في ذلك ما يدعونا إلى الإلحاف على ما كنا أوردنا ، في موا ضع سابقة من هذا الكتاب ، من أن الحركة النصرانية (الحنيفية) التي يُرى أنها كمنت وراء نشوء الإسلام ، كانت ذات بعد أكثر من محلي .

ويشير أحمد أمين إلى ان النصرانية انتجت شعراء عرباً ، منهم قس بن ساعدة ، وأمية بن أبي الصلت ، وعديّ بن زيد[1] . وقد كان لهؤلاء

«مسحة خاصة في شعرهم ، عليها طابع الدين ومتأثرة بتعاليمه ، تزهّد في الدنيا وشئونها ، وتدعو إلى النظر في الكون والاعتبار بحوادثه ، وهذه الأشعار وإن قلّد أكثرها فقد أحكم تقليدها ، حتى ليدلنا تقليدها على منهاج أصلها»[2] .

فكما نرى من ذلك ، كان أمية بن أبي الصلت نصرانياً . ونحن إذا ما عملنا على التدقيق فيما فهمه أمية من نصرانيته هذه على صعيد اللفظة (الاصطلاح) ، أي إذا تتبعنا العلاقة المحتملة بين النصرانية والحنيفية في منظور أمية الديني ، فإننا سنكون أميل إلى القول بأنه رأى في الأمرين وجهين لمسألة واحدة (دين واحد) . ففي قصيدة له ، بمناسبة هزيمة «فيل أبرهة» ، يقول أمية ، حسب ابن هشام الذي يصحح ابنَ اسحاق القائل بنسبتها إلى أبي أمية وهو أبو الصلت بن أبي ربيعة الثقفي :

«إن آيات ربنا ثاقباتٌ لا يماري فيهن إلا الكفور

خلق الليل والنهار فكل مستبين حسابه مقدور

---

١) أحمد أمين : فجر الاسلام ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٧ .

٢) المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة ـ ص٢٧ـ ٢٨ .

ثم يجلو النهار رب رحيم بمهاة شعاعها منشور
حُبس الفيل بالمغمس، حتى ظل يحبو كأنه معقور
خَلَّفوه ثم ابذعروا جميعاً كلهم عظم ساقه مكسور
كل دين يوم القيامة عند الله إلا دين الحنيفة بور»[1]

إن أمية بن أبي الصلت يتحدث، صراحة عن «الحنيفية»، كما هو واضح، من حيث هي الدين الحق **الوحيد**. فإذا ما وضعنا هذا الدين في سياقه من حياة أمية، التي عاشها نصرانياً، فإن أمراً لا بد أننا مستنبطوه من ذلك، وهو ان النصرانية، كما عاشها أمية، هي الحنيفية عينها، التي نظم شعراً عنها ومن موقعها. إن هذا الشعر هو الذي قال عنه محمد الرسول لاحقاً، في معرض حديثه عن أمية:

«آمن شعره وكفر قلبه»[2].

ولا يهمنا، الآن، ما عنى به محمد، هنا، من «كفر قلب» أمية، بقدر ما يثير انتباهنا **تأكيده على مصداقية** اعتقاد أمية، الذي (أي الاعتقاد) لن يخرج عما أخذ به هو نفسه، أي محمد؛ نعني بذلك الحنيفية (دين أنصار الله - النصرانية). وهذا، بدوره، يشير إلى تطابق ما في آراء الرجلين؛ كما يعني أن شطراً من مصدرية محمد العقيدية يكمن في حنيفية - نصرانية أمية بن أبي الصلت، باعتبار أنه - في إعلان آرائه - سابق على محمد.

وإذا كان الأمر كذلك، فإنه يغدو وارداً بل ضرورياً أن نستعرض أهم ما قدمه أمية، وذلك في الحقل الذي يرى أنه هو وحده «الحق». إن تصور «الألوهية الواحدة» يقف عنده، على نحو وظيفي، جنباً إلى جنب مع تصور «يوم الحساب»، والتهيئة له، والتهويل به. فالله الواحد يقف في علاه ممَجَّداً، في حين تمكث الملائكة دونه. فهو يقول:

---

1) سيرة ابن هشام - ج1، المعطيات المقدمة سابقاً، ص53. أورد ذلك أيضاً: ابن كثير - البداية والنهاية، ج2، المعطيات المقدمة سابقاً، ص175- 176.
2) ابن كثير: المصدر الأخير نفسه مع معطياته - ص228.

«مجدوا الله فهو للمجد أهل ربنا في السماء أمسى كبيرا
بالبناء الأعلى الذي سبق النـ ـاس وسوّى فوق السماء سريرا
شرجعاً يناله بصر العيـ ـن ترى دونه الملائك صورا»[1] .

«وقد ذكر السهيلي في كتابه (التعريف والإعلام) : إن أمية بن أبي الصلت أول من قال باسمك اللهم»[2] كما في بيت الشعر التالي :

«إنْ تغفِر اللّهُمَّ تغفر جمّا وأي عبدٍ لك لا ألمّا»[3] .

كما «كان يسمي الله (السَّلْطيط) ، وسماه في موضع آخر (التَّغرور)»[4] .

و«الله» إذا كان الأوحد في الألوهية ، فإنه هو الذي تناط به مقدرات الأكوان ، بما تحتويه من بشر وحيوان ونبات وجماد . وهو ، من ثم ، المسؤول عن الموت والحياة ، والمسيّر لمصائرهما . ولما كان لكل شيء نهايته ، فإنه لا بد ملاق مصيره بين يدي مسيِّره ، الله . وهذا من شأنه الإقرار بـ«يوم حساب» ، يقف الناس فيه أمام الله ، يقاصصهم فيه على ما عملوا في حياتهم الدنيا . إن ابن أبي الصلت ينطلق من هذا الاعتقاد ، ليصل ـ من بعده ـ إلى التبصر بما ينبغي أن يضعه الإنسان رصيداً لمماته في حياته :

«كل عيش وإن تطاول دهرا صائر مرة إلى أن يزولا
ليتني كنت قبل ما قد بدا لي في قلال الجبال أرعى الوعولا
فاجعلِ الموت نصبَ عينيك واحذر غولة الدهر إن للدهر غولا»[5] .

وفي موضع آخر ، يوسع فكرته تلك ، قائلاً :

«باتت همومي تسري طوارقها أكفّ عيني والدمع سابقها

---

١) المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة ـ ص٢٢٩ .
٢) المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة ـ ص٢٢٧ .
٣) المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورقص ٢٢٥ .
٤) أحمد أمين : فجر الاسلام ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٨ .
٥) ابن كثير : البداية والنهاية جـ٢ ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٢٧ .

ممّا أتاني من اليقين ولم أوتَ براةً يعصَ ناطقها

أم مَن تلظّى عليه واقدة النـ ـار محيطٌ بهم سرادقها

أم أسكن الجنة التي وعد الأبرار مصفوفة نمارقها

لا يستوي المنزلان ثم ولا الأعمال لا تستوي طرائقها

هما فريقان فرقة تدخل الجنة حفّت بهم حدائقها

وفرقة منهم قد أُدخلت النـ ـارَ فسائتهمُ مرافقها»[1] .

و«الجنة» هذه ، التي لا يشك فيها أمية ، يأتي على وصفها بنحوٍ يحيل ، مباشرة ، إلى «الجنة القرآنية ، وذلك حيث يقول :

«فلا لغوٌ ولا تأثيمَ فيها وما فاهوا به أبداً مقيمُ»[2]

وإذا كان «البعث» - في «يوم النشور والدينونة» - أمراً لا شك فيه ، فإن الأرض ستبقى تحتضن الأموات ، حتى يحين هذا اليوم :

«بالباعث الوارث الأموات قد ضمنت إياهم الأرض في دهر الدهارير»[3] .

إن أمية بن أبي الصلت لم يأت بما أتى به هكذا ، عرضاً وعلى نحو منزوٍ في هامش التاريخ العربي الحجازي ، بل هو أنجز ذلك في عمق الأحداث الداخلية وما يوازيها خارجياً ، بالاعتبار الوظيفي التاريخي . والملفت في هذا أن أمية كان ينجز مشروعه الإيديولوجي (العقيدي) بوعي دقيق منه ؛ مهيئاً - بذلك - نفسه كي يكون «النبي المنتظر» من بني إسرائيل ، **أي من إحدى** طائفتيهم التي هي النصرانية . والحوار الطريف والدالّ ، الذي سجلته كتب السيرة بين أمية وأبي سفيان ، أثناء خروجهما للتجارة في الشام (وكنا أوردنا فقرات منه) ، يظهر أن الطريق لم تكن سهلة معبدة أمامه . فهنالك مشاريع «أنبياء مرتقبين آخرين» ،

---

١) المصدر السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص٢٢٥ .

٢) اللّمع في العربية لأبي الفتح عثمان بن جنّي - تحقيق حامد المؤمن ، مكتبة النهضة العربية ، الطبعة الثانية ،١٩٨٥ ص٣٤٤ .

٣) المصدر السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص٣٤١ .

ينافسونه بجدارة وامتياز : جدارةِ وامتيازِ الإنتماء القبلي عموماً والانتماء القبلي الفئوي خصوصاً ، إضافة إلى جدارة وامتياز الثروة والجاه (الشرف) الاجتماعي ، وكذلك التميز الايديولوجي (الذهني) .

فأمية وأبو سفيان يتحدثان عن القرشي **عتبة بن ربيعة** ، الذي «يجتنب المظالم والمحارم ويصل الرحم ويأمر بصلتها» ؛ وهو «كريم الطرفين وسط في العشيرة» ، إضافة إلى أنه «ذو مال كثير»[١] . ويبدو أن عدد المتطلعين إلى النبوة ، في حينه ، لم يكن ضئيلاً . فالأرض خصبة عطشى ، والكل منَ وسط «العقلاء» في حالة من التحفز الجوّاني والمصرح به ، انتظاراً لظهور «النبي المنتظر» . وقد عبر كبير الحنيفيين النصارى في مكة في مرحلة محمد ، وهو ورقة بن نوفل ، عن هذا الاتجاه العام ، حين أتت خديجة إليه تحدثه بما ذكر لها غلامها ميسرة من قول «الراهب» ؛ فقال :

«وقد عرفت أنه كائن لهذه الأمة نبي ينتظر ، هذا زمانه»[٢] .

إضافة إلى ذلك ، كنا واجهنا تعبيراً لدى ورقة من شانه الإيحاء بأنه (أي ورقة) كان يرى في نفسه «نذيراً» . و«النذير» هو من تُناط به «رسالة» يبشر بها ، بحيث إن «النبوة» تبدو وكأنها متضمنة في ذلك ؛ لأنها سابقة على «النذير ـ الرسول» .

ونواجه في كتب السيرة والتاريخ العام مجموعة أسماء لرجال ونساء ، سُموا «أنبياء» ، أو قريباً من ذلك ، سواء أكانت هذه التسمية من قبيل التوقير أم من قبيل السخرية . فأمية بن أبي الصلت نفسه «قيل إنه كان نبياً» ، كما ورد في تاريخ ابن عساكر[٣] . وكذلك خالد بن سنان العبسي ، الذي أتينا على ذكره

---

١) انظر ذلك في الحوار المذكور آنفاً ضمن : المصدر السابق مع معطياته المذكورة ذاتها ـ ص٢٢٢ .

٢) سيرة ابن هشام ـ الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٧٥ .

٣) انظر هامش رقم(١) على الصفحة ٢٢٠ من : ابن كثير ـ البداية والنهاية ، الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٢١ .

آنفاً . ويتحدث النبي محمد عن الشاعر لبيد ربيعة ، فيضعه في مستوى أهم من مستوى أمية بن الصلت . فعن أبي هريرة أن النبي قال :

«إن أصدق كلمة قالها شاعر قالها لبيد (ألا كل شيء ما عدى الله باطل) وكاد أمية بن أبي الصلت أن يسلم»[1] .

أما سلمان الفارسي فقد لاحظنا (في موضع سابق) أنه كان أحد ثلاثة من العهد «الجاهلي» كانوا يقولون : لا إله إلا الله . ومن المعروف - من موقع الموروث النبوي - ماكان يتمتع به سلمان من مكانة عليا لدى النبي . فحسب ذلك الموروث ، جاء (عن الحسن ، قال : قال رسول الله ﷺ : أنا سابق العرب ، و«صهيب» سابق «الروم» و«سلمان» سابق «فارس» ، و«بلال» سابق «الحبشة»)[2] .

إن سلمان ، **هنا** ، يأتي **«في مستوى واحد»** مع محمد النبي - مثله في ذلك مثل صهيب الرومي وبلال الحبشي . وإذا استعدنا ما أوردناه عن السيوطي وأردفناه بما أوردناه عن بعض الروايات السيرية من أن سلمان كان يشارك النبي في الوحي[3] ، إتضح أمامنا الجو الذي كان عابقاً بالنبوة والأنبياء والدعوات النبوية عشية الدعوة الإسلامية المحمدية ؛ مما قد يشير إلى أن هذه الأخيرة لم تكن - في دلالتها العامة الإجمالية - جديدة على الجمهور الذي خاطبته ، وإنْ كانت الأكثر شمولاً وجاذبية وفاعلية بالقياس إلى مثيلاتها .

وهنالك مواقف قد تنطوي على دلالات هامة ، على صعيد مسألة «الوحي» ، بالرغم مما يمكن أن يشوبها من إضطراب في مصداقيتها . من ذلك مافعله أحد «كتاب الوحي» ، وهو عبد الله بن سعد بن أبي سرح ، مع النبي

---

1) المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة ذاتها. ص٢٢٨ . انظر كذلك : صحيح البخاري - الجزء الرابع ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٦١ .

2) المعارف لابن قتيبة - المعطيات المقدمة سابقاً - ص٢٦٤ .

3) عد ثانية إلى : عبد الرحمن بدوي - شخصيات قلقة في الاسلام ، الطبعة الثانية ، دار النهضة العربية بالقاهرة ،١٩٦٤ ص١٩- ٢٠ .

محمد . فكان يملي «عليه عزيز حكيم ، فيكتب غفور رحيم ، ثم يقرأ عليه فيقول نعم سواء»[١] .

في هذه الوضعية المترعة باحتمالات بروز دعوات نبوية خلاصية رسولية ، كانت تظهر طرائف لاذعة ، تُعرّض بها وبدعامتها على نحو يومىء ، علناً أو ضمناً ، إلى نبوة محمد .

فقد «رأت عاتكة بنت عبد المطلب قبل قدوم ضمضم مكة بثلاث ليال رؤيا أفزعتها ، فبعثت إلى أخيها العباس بن عبد المطلب . . . فقال أبو جهل (للعباس) : يابني عبد المطلب ، متى حدثت فيكم هذه النّبية! . . . أما رضيتم أن تتنبأ رجالكم ، حتى تتنبأ نساؤكم!»[٢] . وفي حالة أخرى ، «رأى جُهيْم بن الصلت بن مخرمة ابن المطلب بن عبد مناف رؤيا . . . فبلغت أبا جهل فقال : وهذا أيضاً نبي آخر من بني المطلب»[٣] .

يضاف إلى ذلك ، على نحو العموم ، أن كل رجل كان يرى في نفسه «الكمال» ، ويجد من قومه تبجيلاً وإعترافاً بالسيادة والحكمة ، كان يعتقد أنه جدير بـ«النبوة» . وقد ازداد لهاث التنافس بين رجال من هذا الطراز ، خصوصاً مع إعلان محمد نبوته ، وهو «الفقير والشاب واليتيم إلخ . . .» . ويلاحظ أن كتب السيرة حفظت لنا من ذلك مايكفي لتقديم لوحة أولية عنه . ففي سيرة إبن هشام ، نقرأ خبراً بالغ الطرافة ، هو مايلي :

---

١) لباب النقول في أسباب النزول للسيوطي ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٠٩ . ويشار في هذا السياق ـ إلى أن مسيلمة بن حبيب الحنفي كان ممن أعلن نبوته ، قبل هجرة محمد إلى المدينة ، كما عرف بين أنصاره بـ«رسول الله» ، إضافة إلى أنه اتخذ مؤذناً يؤذن له في أنصاره . (انظر : جواد علي : المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٨٤، ٩٤، ٩٥) .

٢) تاريخ الطبري ـ الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٤٢٨، ٤٢٩ .

٣) المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة ـ ص٤٣٨ .

يقول الوليد بن المغيرة «أينزل على محمد واترك وأنا كبير قريش وسيدها! ويترك أبو مسعود عمرو بن عمير الثقفي سيد ثقيف ، ونحن عظيما القريتين»[1] .

ولنا أن نضيف إلى ذلك الموقع الخاص ، الذي شغله قصي ضمن قومه من القرشيين . فبسبب من أن هذا الأخير كان دوره الريادي التأسيسي ذا أهمية خاصة في تاريخ قريش تخصيصاً ، فقد نظر الناس إلى «أمره» كأنه «الدِّين المتّبع ، لا يعمل بغيره تيمناً بأمره ومعرفة بفضله وشرفه»[2] . ولعلنا نستنبط من هذا ومن غيره ماأشرناه إليه فوق ، وهو أن «التدين» و«النبوة» و«الرسالة» ومايدخل في هذا القبيل ، إقترن ، عموماً ، بتصورات «الكمال» و«الحكمة» و«العظمة» و«إستشراف المستقبل» ، التي تمتع بها رجال ونساء معينون ، في حينه[3] ؛ إضافة إلى ذوي «السحر والكهانة والشعر» ، الذين نُظر إليهم على أنهم حلاّلو المعضلات الكبرى ، وقارئو الإحتمالات العويصة ، والأسرار الخفية[4] .

وإذا كان الأمر على ذلك النحو ، أي أن تكون مكة خصوصاً والحجاز بصورة عامة ، في المرحلة المحمدية ، قد عجّت بالدعوات الإصلاحية الدينية

---

١) سيرة ابن هشام ـ الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٩ .

٢) انظر الشاهد الذي أوردناه سابقاً مأخوذاً عن (تاريخ الطبري ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٥٩) .

٣) يخبر حمودة غرابة عن وجود حالة ثقافية ممتازة في الجزيرة العربية عند ظهور الإسلام المحمدي : «نعم ، كانت توجد في العرب طائفة ممتازة في ثقافتها بعض الشيء» . (حمودة غرابة : ابن سينا بين الدين والفلسفة ـ القاهرة١٩٤٩ ، ص٣) . أما مصطفى عبد الرازق فيتحدث في كتابه (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ـ ط٢ ، القاهرة ،١٩٥٩ ص١٠١) من أن «الاسلام (جاء) والعرب في تشعب ديني وبوادر انبعاث ، إلى نهضة دينية» .

٤) حين تعقد الموقف القرشي من الدعوة المحمدية الفتية ، تنادى القرشيون قائلين : «أنظروا أعلمكم بالسحر والكهانة والشعر فليأت هذا الرجل (أي محمداً) الذي فرق جماعتنا وشتت أمرنا وعاب ديننا ، فليكلمه ولينظر ماذا يرد عليه» . (السيرة النبوية وأخبار الخلفاء للبستي ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٨٤) .

وبالتبشير بـ«النبي المنتظر» ، فإنه من الوارد الراجح تماماً أن يكون تصور العذاب والثواب في «يوم الحشر» قد شغل حيزاً بارزاً من تلك الدعوات ، تحذيراً منهم لمن خرجوا عن «الحدود» ، وعليها . وفي هذا السياق ، نفهم أو نستنبط تلك الأخبار عن «كُتب» عثر عليها في «الركن الحرام» ، تدور حول تلك التصورات ، وحول القوة الإلهية الجبارة القادرة على إنفاذ «الوعد والوعيد» : (وقد كنا أتينا على ذلك في فصل سابق) . أما مايتصل بموضوعنا ، الآن ، وبما هو من هذا القبيل ، فيبرز في النص التالي . فقد زعم «ليث بن أبي سُليْم أنهم وجدوا حجراً في الكعبة قبل مبعث النبي ﷺ بأربعين سنة- إن كان ماذكر حقاً - مكتوباً فيه : (من يزرع خيراً ، يحصد غبطة ، ومن يزرع شراً ، يحصد ندامة . تعملون السيئات ، وتجزون الحسنات؟! أجل ، كما لا يجتنى من الشوك العنب)»[1] .

إن مثل هذه اللغة المستخدمة هنا (الزرع ، والغبطة ، والندامة ، والعنب . .) هي ما نواجهها في المعجمية النصرانية - الحنيفية ، التي تلح على الخوف من الجحيم ، وعلى الدعوة لزرع الخير حصانةً من ندامة مؤكدة ، ومن ثم على خلاص فردي يتم بطهورية فردية فائقة . وقد يصح أن نشير ، هنا ، إلى أن بعض المطابقات ، التي حققها (تور أندريه) بين عدة مقاطع من القرآن ونصوص سريانية ، لعلها تستمد بعض معطياتها من التأثيرات السريانية ذات النفحة النسطورية (النصرانية - الحنيفية) ، التي كانت منتشرة هنا وهناك من الحجاز عموماً ، ومن ضمنه مكة . ويضاف إلى ذلك أن الآيات القرآنية الأولى ، التي أتت في مكة مكثفة مركزة بإتجاه الخوف والتوجس من «الآخرة» و«الحساب والنشور» ، تنطوي على تشابه كبير مع بعض المقاطع المأخوذة من مواعظ القديس أفرام النصراني[2] .

---

١) المصدر السابق نفسه - ج١ ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٨٢ .

٢) انظر : هنري ماسّيه - الاسلام ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٤٢ . ويلاحظ أن ماسّيه في كتابه المذكور لا يميز بين «النصارى والمسيحيين» ، إذ ينظر إليهم على أنهم متماثلون . وكما لوحظ ، فإن مثل هذا الموقف لا يستطيع التطابق مع معطيات تاريخية وأخرى قرآنية ، أتينا عليها سابقاً .

إن ذلك ، مجتمعاً ، لعله يضع يدنا على واحد من مراكز الثقل في الإنطلاقة المحمدية ؛ وهو ذلك الذي تمثل في فوران الحجاز وماحوله ، في بدايات القرن السابع ، بتيار من الدعوات الخلاصية النبوية والرسولية والرهبانية ، التي وضعت نصب عينها «الخلاص من نار جهنم المرتقبة» والمَعَدَّة عقاباً على تعاظم الشر والطغيان والفجور . ولم يكن ممكناً ، والحال كذلك ، أن تنشأ تلك الدعوات في أوساط الطبقات العليا ، التي كانت هي نفسها المصدر الرئيس - وليس الوحيد - لتلك الوضعية والحاصدة لثمارها .

إن الصفات ، التي اقترنت بشخص محمد (مثل الأمين واليتيم المتعفف) ، ومواقفه من بعض المسائل التي عرضت للمكيين (مثل تقديمه حلاً مقبولاً من جميع قبائل مكة لمشكلة الحجر الأسود الشهيرة) ، إضافة إلى انتمائه القبلي القرشي وإنتمائه الإجتماعي الطبقي (الفئة الوسطى الآخذة في الإفقار المطّرد) ومن ثم شعوره بالتضامن مع المفقرين والفقراء والصعاليك والمقطوعين والأرقاء ، وأخيراً بنيته الثقافية والسيكولوجية (إتجاهه نحو التأمل والاطلاع على نحو نقدي ، وفصاحته اللغوية العالية ، وشجاعته الأدبية الحاسمة إلخ . . .) ، إن ذلك - جميعاً - جعل منه «**شخصية الموقف .**» ولابد من الإضافة بأن الجو الديني الاعتقادي والقرابي ، الذي أحاط به (الاهتمام الخاص به من قبل جده ثم عمه ، وفي سياق ذلك من ورقة ومن زوجته الثرية والمثقفة والمتنفذة)[1] ، قدم إليه قوة كبرى ، وظفها في مواجهة خصومه من المكيين الوثنيين والموحِّدين ، على حد سواء . ذلك لأن الخلاف الديني بين هؤلاء وأولئك لم يتحول إلى موقف أساسي حاسم ، يتيح لمحمد أن يستثمره لصالحه : لقد بقيت النزعات الأريستوقراطية الإجتماعية أحياناً ، والمصالح الإقتصادية أحياناً أخرى ناظماً مشتركاً بين الطرفين المذكورين . ومن هنا ، قد نفهم لماذا أصر أمية بن أبي الصلت على موقفه من رفض نبوة محمد في الواقعة التالية :

---

١) انظر حول دور خديجة في حياة محمد : المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص٤٢ .

«فلما كان الغد غدا أمية في جماعة من قريش . . . وإذ رسول الله ﷺ معه نفر من أصحابه حتى جلسوا في ظل الكعبة . . فبدأ أمية فخطب ثم سجع ثم أنشد الشعر حتى إذا فرغ الشعر قال أجبني ياابن عبد المطلب . فقال رسول الله ﷺ : (بسم الله الرحمن الرحيم . يَسن والقرآن الحكيم) حتى إذا فرغ منها وثب أمية يجر رجليه قال فتبعته قريش يقولون ماتقول ياأمية قال أشهد أنه على الحق . فقالوا : هل تتبعه قال حتى أنظر في أمره» . وحيث يذهب أمية إلى محمد ليعلن إيمانه به ، يعترضه البعض فيخبره بمن قُتل في بدر (إبنا خال له) ، «فرجع إلى مكة والطائف وترك الإسلام»[1] .

إن هذه المكابرة الأريستوقراطية القبلية ، ذات النزوع البطريركي (الأبوي) ، تبرز في موقف آخر لأمية ، وذلك حين يقول له أبو سفيان :

«كالمستهزىء به يا أمية قد خرج النبي الذي كنت تنعته قال أما أنه حق فاتبعه قلت ما يمنعك من إتباعه قال مايمنعني إلا الإستحياء من نساء ثقيف إنيْ كنت أحدثهم أني هو ثم يريْنني تابعاً لغلام من عبد مناف»[2] .

ولعل عنصراً من عناصر الشك والقلق والحيرة كان يخترق الموقف الإعتقادي لدى أمية . فالمسألة لديه تبدو ، في أساسها ، مُشكلة نظرياً وإجتماعياً . وهذا يسهم في إضفاء طابع خاص على ذلك الموقف ، يبعده عن الشخصية الإعتقادية ذات البعد الواحد . فإلى جانب الأشعار ، التي أعلنها أمية ونقلنا بعضاً منها والتي يظهر من خلالها إيمانه العقيدي بـ«الله الواحد» وبـ«يوم الحساب» ، على نحو واضح ومؤكد ، نراه يتساءل - في موضع آخر - عما إذا كانت ثمة غاية «أخروية» من حياتنا «الدنيوية» :

«ألا رسولٌ لنا مِنّا يخبّرنا مابعدَ غايتنا من رأس مجرانا»[3] .

---

١) ابن كثير : البداية والنهاية. ج٢ ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٢٦ .

٢) المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة. ص٢٢٤ .

٣) المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة. ص٢٢٦ .

فمن الملاحظ أن حضور مثل هذا التساؤل ، الحائر بين الإيمان والشك ، كان محتملاً في أوساط مكية مستنيرة فكرياً ومضطربة إجتماعياً وقلقة اعتقادياً . وربما مقابل هؤلاء ، كان يوجد حالة فيها من الإشكالية والطرافة الإيديولوجية مايدعو للنظر فيها . فأبو سفيان ، الذي كان على رأس الفئة الثرية المتنفذة من الملأ المكي ، لم يتخذ موقفه العدائي المعروف من محمد بسبب من قناعة عقيدة دينية متمثلة بالدفاع عن «وثنية ما» أو «شِرك ما» ، كما يظن خطأ عدد كبير من الإسلاميين . فمن موقع مظان تاريخية إسلامية ، يمكن القول بأن مثل هذه القناعة لم يكن لها أي حضور ، في شخصية «الملئي الكبير» . وقد أتينا ، في موضع سابق ، على الحوار الخصب دلالياً ، الذي جرى بينه وبين أمية بن أبي الصلت والذي يظهر هو فيه بمثابته الساخر اللاذع بالدين ، وبالعقائد الدينية عامة .

إن هذا الذي قد نحدده بموقف إيديولوجي ملتبَس في شخصية أبي سفيان وشخصيات أخرى من مدرسته ، يجعلنا نحذر من رؤية الموقف الذي تبلور ، في حينه ، وكأنه قائم على تقابل ميكانيكي بين وثنيين (شِرْكيّين) وموحِّدين ؛ فنجد فيه عوامل أخرى خفية تمارس دوراً حاسماً ، ولكنْ بالإنابة . إن مانقصد إليه ، بذلك ، يتمثل في ضرورة تقصي شخصية أمية النصرانية الحنيفية عبر مداخل متعددة محتملة ، منها الإجتماعي والإقتصادي والسياسي والسيكولوجي الثقافي (بالإعتبار الأنتروبولوجي) . وقد يصح ، من هذا الموقع ، التخمين بأن محمداً في قوله (وقد أتينا عليه فيما قبل) بأن أمية «آمن شعره وكفر قلبه» ، إنما يعبر- في حال التأسيس لموقفه إبيستيمولوجيا - عن موقف ايديولوجي أكثر منه معرفي ؛ في حين أنه في قوله الآخر ، المأتي عليه في موضع سابق وهو أن أمية «كاد أن يسلم» ، أقرب إلى الموقف المعرفي .

وقد نتمكن من ضبط ذلك ، بمزيد من الدقة أو بقليل من الخطأ التاريخي ، حين نعيد إلى الذهن ما أجمع عليه ، تقريباً ، من أن المنظومة الاعتقادية المحمدية مرت بعدة مراحل ، برزت منها على الأقل إثنتان رئيستان . أما الأولى منهما فقد تجسدت ، زمنياً ، ببدايات «نزول الوحي» ؛ كما تمثلت ،

ذهنياً ، بالإضطراب والقلق ، بحسب ماتقدمه كتب السيرة . وهذا ماجعل مهمة خديجة أمراً ذا بال في التخفيف عن زوجها وفي تحفيزه وتشجيعه . وبرأي بعض الباحثين ، لم يكن محمد ـ في الإيحاآت الأولى التي عبرت عنها سورٌ ، مثل سورتيْ ٧٣ و٧٤ ، «رسولاً من الله» . لكنه أصبح ذلك فيما بعد ، اي «رسولاً منذراً»[١] .

وإذا ماكان الأمر كذلك ، فإنه يصبح مسوغاً ، من الوجهة المعرفية التاريخية ، أن ننظر إلى المنظومة الإعتقادية المحمدية المعنية بمثابتها عملية تبنْينت وتطورت تاريخياً ، وذلك على نحو أفضت فيه ، لاحقاً ، إلى أن يستقل محمد ـ بصورة حاسمة ـ عن سابقيه ومعاصريه . وقد كان عليه أن يكافح بضراوة وعلى عدة جبهات ، منها العقيدي (الإيديولوجي) والإجتماعي والسياسي ، من أجل أن يحقق إستقلاله العقيدي ، وإنتصاره العسكري والسياسي .

ومن صور ذلك الكفاح ماظهر معقداً وشائكاً ، وربما ملتبساً ، خصوصاً في الحقل العقيدي . كما كان عليه أن **«يدافع عن «حنيفيته»** ، **وكذلك أن يدلل على صحة الكيفية** ، التي انطلق منها في تبنّيها . فقد وجه إليه أبو عامر عبد عمرو بن صيفي بن النعمان . . (وكان راهباً) التهمة التالية :

«إنك أدخلت يامحمد في الحنيفية ماليس منها قال . **«مافعلت ، ولكني جئت بها نقية»** ، قال : الكاذب أماته الله طريداً غريباً وحيداً ـ يعرِّض برسول الله ﷺ ـ أي إنك جئت بها كذلك»[٢] .

إن ذلك يمثل شاهداً خطيراً ، في دلالته العقيدية والتاريخية . فهو ينطوي على **الإقرار بأن «الحنيفية» ذاتها** كانت موضوعاً خلافياً ، وبأن هنالك ـ من ثم ـ رأياً آخر فيها ؛ مما يدلل على أهميتها في الحياة العقيدية والسياسية في يثرب ،

---

١) انظر : هنري ماسيه ـ الاسلام ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٤٣ .

٢) سيرة ابن هشام ـ الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٦٧ . (خط التشديد مني : ط .تيزيني) .

ويضيف بها إلى الصراعات القبلية المزمنة هناك صراعاً . كما تتضمن المماحكة السابقة على مايمكن أن نفهمه ، دلالياً ومعنوياً ، بمثابة إشارة قوية إلى حضور ملحوظ للحنيفية قبل دعوة محمد وفي حينه ؛ مما يفتح أمامنا نافذة على المصدرية العقيدية ، التي انطلق منها محمد أولاً ، وعلى الجهود التي بذلها ليحقق عبرها **استقلاله** العقيدي ، بقدر ملحوظ ، عن أولئك الحنيفيين (من أمثال أبي عامر بن النعمان هذا) ثانياً .

وإذا كان لنا أن نعلن ذلك ، الآن ، إلا أنه يبدو أن التفصيل فيه أمر غير وارد ، بسبب غياب مايحتاجه البحث التأريخي من وثائق كافية . ويهمنا ، هنا ، التشديد على اتجاه الإستقلال العقيدي المحمدي ، الذي أدى إلى الإسلام المحمدي أو إلى الحنيفية المحمدية ، تلك الحنيفية التي قد تبدو- في أحد أوجهها - تعبيراً عن وسطية الإنتماء الإجتماعي الفئوي المرن والطلْق في تحركه ، وفي التوجه العقيدي الإصلاحي السمح والمستنير .

ولعلنا نرى ، بعدما أتينا على ما أتينا عليه في الفصول الأخيرة ، أن الإستقلالية ، التي حققها محمد لـ«الحنيفية السمحة» ، استمدت عناصر كبرى من بنيتها من الحنيفية الحجازية عموماً ، والمكية بصورة خاصة (وهي حنيفية - نصرانية ورقة وغيره) ، بحيث إن تواصلاً عقيدياً بين محمد وبين هذه الأخيرة يمكن الحديث عنه والإقرار بوجوده ، بالإعتبار البنيوي . وهذا مايمكن أن ندركه من الفكرة التالية لجواد علي ، بعد وضعها في سياقها من السابق واللاحق :

«فعبادة أهل مكة هي عبادة محمد ، وتوحيدهم توحيد إسلامي ، أو توحيد قريب من التوحيد الإسلامي»[1] .

بيد أن هذا ، بدوره ، يشير إلى أن محمداً يمثل الوريث الشرعي الأكثر حزماً ووضوحاً لرواد الحنيفية النصرانية الكبار والصغار والمشهورين والمغمورين ، الذين كان الحجاز يعج بهم ، في النصف الثاني من القرن السادس ومطالع القرن

---

١) جواد علي : المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام - الجزء الخامس ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٤٢٤ ،٤٢٨ .

السابع ، على الأقل ؛ محققين ـ بذلك ـ حيزاً وسطاً بين المسيحية واليهودية التوراتية :

«وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس»[1] .

ويلاحظ أن هذه «الأمة الوسط» ليست وسطاً لأنها بين الفريقين المتعارضين ، بقدر أو بآخر ، بحيث لاتبدو أكثر من «إمّعة» فاقدة للهوية والخصوصية الذاتيتين ، وإنما لأنها تحقق صيغة ثالثة بخصوصية معينة لا يمكن إحالتها إلى كونها «من هنا ومن هناك» . وقد نتبين ، هنا ، جدة هذا الموقف ، التي أطلق عليها المستشرق Fück، كما مر معنا ، «أصالة الإسلام المحمدي» . أما التعبير المحمدي التالي ، فيقدم الموقف المذكور بصيغة مكثفة ، إذ يعلن :

«بعثت بالحنيفية السمحة»[2] .

ونود الإشارة ، أخيراً ، إلى أن تصور «الوسط» في الإسلام المحمدي قد يكون متأثراً ، إلى حد معين ، بـ«نظرية الأوساط» الأرسطية خصوصاً والإغريقية على وجه العموم ، وذلك عن طريق المسيحيين الوافدين إلى الحجاز والحاملين لعناصر غزيرة أو ضئيلة من الهلينية ، وكذلك وربما بالدرجة الأولى عن طريق الهراطقة المسيحيين ، أي ـ هنا ـ النصارى الحنيفيين ، والنساطرة منهم تخصيصاً ، الحاملين ، بدورهم ، لمثل تلك العناصر ، ولكنْ الجاعلين منها أحد أوجه نسيجهم العقيدي . وإذا كان «الوسط» وسطاً بين طرفين أو فريقين ، فإن الحنيفية أتت وسطاً بين المسيحية واليهودية والتوراتية . ههنا ، كمن منطلق محمد وإتجاهه إلى الإستقلالية ، التي كان من مقتضياتها أن تستجيب لإحتياجات العصر المحمدي العربي وآفاقه .

---

١) القرآن ـ سورة البقرة /١٤٣ .

٢) كتاب الطبقات الكبير لمحمد بن سعد كاتب الواقدي : المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٣٨ . ويأتي في (صحيح البخاري ـ الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٩) : «أحبُّ الدين إلى الله الحنيفية السمحة» .

فإذاً ، لم يكن النبي محمد خارج المنظومة العقيدية الأولية لأمية بن أبي الصلت ، خصوصاً في منطلقه التالي :

كل دين يوم القيامة عند الله   إلا دينَ الحنيفة بور ،

وإنما كان عليه أن يرى فيه أحد مداخل منظومته العقيدية الجديدة ، ليعمل - في ضوئه وضوء مداخل أخرى - على إقامة هذه المنظومة ، وتمتينها عمقاً وسطحاً : (إن الدين عند الله الإسلام - الحنيفية) . بيد أن مالا يمكن تجاهله - في هذا السياق - هو أنه ، جنباً إلى جنب مع مدخل أمية بن أبي الصلت ومداخل أخرى ، كان هناك المدخلان المدماكان ، اللذان لا يصح أبداً تجاوزهما ، على هذا الصعيد ، وهما ورقة بن نوفل وزيد بن عمرو بن نفيل . فهؤلاء جميعاً كوّنوا قاعاً تاريخياً عميقاً للحركة الإسلامية المحمدية ، كما أسهموا في ضبط إيقاعها ، على نحو أولي . ويلاحظ أنهم أنجزوا ذلك بالإعتبارين الإثنين التاليين ، الإجتماعي البشري (تهيئة الناس «**المغنيين**» لتقبل الجديد القائم جزئياً إرهاصياً والقادم شمولياً) ، والنظري العقيدي (بلْورة التصورات الأساس للمنظومة الدينية الجديدة ، خصوصاً تصوّريْ يوم الحساب والقضاء العادل من قبل إله واحد أحد) .

لقد كان محمد ، بحق ، «**خير خلف لخير سلف**» ؛ بل كان الخلف الذي تجاوز سلفه تجاوزاً هائلاً . فكان - بذلك - وفياً لسلفه القريب إلى عصره أو المعاصر له ، حيث غدا هو نفسه «الحنيفي الأكبر»[1] ، ووفياً لسلفه البعيد من أوساط قبيلته وعائلته ، على نحو ملفت وعميق[2] . فقد نقل الحنيفية من شِتات

---

١) من الطريف الدالّ أن نتمعن في **كيفية تحقق جدلية السلف والخلف هذه** ، وبعض الأقنية التي أفصحت عبْرها عن نفسها : إن محمداً النبي الإسلامي الحنيفي **تزوج زوجة أحد «الباحثين عن الحنيفية»** ، وهو عبيد الله بن جحش . وكانت زوجته هذه هي أم حبيبة **بنت أبي سفيان** . كما أنه من الملفت أن يكون **عبيد الله هذا إبن عمة محمد** ، كما كان **ورقة بن نوفل عم أو إبن عم خديجة زوجة محمد** .

٢) يدخل في هذا الحقل مايورده جواد علي في (المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام - الجزء السادس ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٥٨) ، حيث يقول : إن بعض قبائل قريش =

ذهني عقيدي ، في يد نخبة المصلحين المستنيرين ، إلى منظومة عقيدية دينية متسقة - في عمومها وإجمالها - تلقفتها جموع هائلة من الناس المتعَدّدي الإنتماءات الإجتماعية والإتنية والثقافية (بلوحة أنتروبولوجية متنوعة) ، أخذوا يبحثون فيها عن إجابات «شافية» على مشكلاتهم وتصوراتهم ومطامحهم ؛ فوجدوا «لُقْيتهم» فيها ، كُلٌ منطلِقاً من وضعيته الإجتماعية المشخصة . وفي هذا وذاك ، كان محمد يعرف ويدرك ، على نحو حثيث ، مايريد ، والإمَ يهدف ، وماالذي يميز بين جديده من طرف وبين ما أتى به الآخرون السابقون والمعاصرون من طرف آخر ؛ وكل ذلك عبر تعرّف آخذٍ حثيثاً في التعمق والتشخص لأفكار هؤلاء ، وفي حالات كثيرة ، لشخوصهم وسيرهم الذاتية ، بدءاً بورقة وإنتهاء بأمية[1] . وهذا ماأضفى على آرائه ، التي أطلقها عليهم وعلى تصوراتهم وآرائهم ، بعداً خصوصياً ، إضافة إلى البعد العمومي .

عبدت (الشعرى العبور - وهي إحدى عبادات النجوم) ، «وإن أول من سنّ ذلك لهم ، وأدخل تلك العبادة إليهم (أبو كبشة) . وهو . . . أحد أجداد النبي من قبل أمهاته . خالف قريشاً في عبادة الأصنام وعبد الشعرى العبور . . . ولذلك كان مشركو قريش يسمون النبي ﷺ ، ابن أبي كبشه ، فيقولون (خالف كما خالف أبو كبشة)» .

١) إن امتهان الوقائع التاريخية ، التي يقدمها أمثال إبن إسحاق وابن هشام والطبري ، بصيغة التنكّر لها والنظر إليها **معطّلة** الدلالات العمومية من قبل مجموعة من الكتاب الاسلاميين المعاصرين ، **يقود إلى القفز على فصول هامة من حياة** الرسول نفسه . فعلاقاته المباشرة أحياناً ، وغير المباشرة أحياناً أخرى ، مع تلك الشخصيات الحنيفية ، التي أتينا على ذكرها ، لا تدع مجالاً للشك في أن نوعاً من التكاثف المديد والخفي كان قد تم بينه وبينها ؛ خصوصاً وأنه (أي الرسول) عاش معها في بيئة واحدة ، وفي زمن واحد تقريباً . ومن هنا ، فإن ما يكتبه - على سبيل المثال - محمد رضا ، على هذا الصعيد ، يفتقد إلى الحد الأدنى من المصداقية التاريخية ، ومن التماسك النصّي المنطقي : «نعم إن هؤلاء (ورقة وزيد وعثمان وعبيد الله) تحادثوا في أمر انتشار عبادة الأصنام وأخذوا يبحثون عن الدين الصحيح لكن محادثتهم كانت قليلة . وليس لها شأن ولم يبلغنا أن النبي ﷺ كان يجتمع بهم . . . ثم إننا . . لا نعلم من تاريخ رسول الله أنه كان يتذاكر مع رجال» . (محمد رضا : محمد رسول الله - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٥٧) .

وإذا كنا ، حتى الآن ، قد ركزنا على الحنيفية (النصرانية) وعلى العلاقة بينها وبين الإسلام المحمدي الباكر ، على الأقل ، فإننا ـ بذلك ـ لا نكون قد أهملنا مؤثرات أخرى في هذا الأخير ، وإنما كان ذلك من قبيل التركيز على المحور ، الذي رأيناه أكثر فاعلية وحضوراً وتأثيراً . وقد سبق أن أوردنا رأياً لجواد علي يرى فيه أن «عبادة أهل مكة كانت هي عبادة محمد ، وأن توحيدهم كان كذلك توحيداً إسلامياً أو قريباً منه» . والباحث المذكور ربما كان عليه أن يضبط رأيه المذكور في حدود الإرهاصات الأولى من الإسلام ، بحيث يمكن القول بأن الرأي المعني يخضع لإعادة بناء ، على صعيد المراحل المتأخرة من ذلك الإسلام . فمحمد يسير حثيثاً بإتجاه العمل على تكوين منظومة دينية ، تحقق الإستقلالية الكبرى ـ النسبية بطبيعة الحال ـ عن المصادر الأساسية والثانوية ، التي أخذت منها ، وتأثرت بها .

وإذا كان الأمر على هذا النحو ، فإنه يغدو من مقتضياته المنطقية والتاريخية أن ننظر إلى المعجمية القرآنية على أنها **قرآنية البنية والدلالة والوظيفة** . فلقد كان على المؤثرات الحنيفية (النصرانية) والمسيحية واليهودية التوراتية والهلينية (عبر هتين الأخيرتين) وغيرها ، مثل الصابئية والزرادشتية ، أن تخضع ـ على يد محمد وبقدر أقل أنصاره ـ إلى عملية إعادة بناء من موقع تلك الإعتبارات الثلاثة ، البنيوي والدلالي والوظيفي ، بحيث تتحول إلى وجه من أوجه منظومة عقيدية جديدة ، هي الإسلام الحنيفي . ومن هذا الموقع ، كذلك ، نضع يدنا على مجموعة من الأحداث والأسماء والأعلام إلخ . . . ، ظهرت في سياق تلك المنظومة الإسلامية ، بعد أن كانت قد برزت في مرحلة تاريخية سابقة عليها ، أو في مرحلتها المعاصرة لها .

من ذلك القبيل ، يمكن أن نتناول مجموعة من الألفاظ ، مثل لفظة «الرحمن أو رحمنن» . فهذه وإنْ كانت ـ فيما قبل محمد ـ حائزة على بنية ودلالة ووظيفة معينة ، فإنها ـ بعدئذ ـ أصبحت شيئاً آخر . وقد كان على محمد أن يدافع عن نفسه ، حين اتهمه البعض بأنه قد بلغهم

«إنك إنما يعلمك هذا رجل باليمامة ، يقال له : الرحمن ، وإنا والله لا نؤمن بالرحمن أبداً ، فقد أعذرنا إليك يامحمد . . . وقال قائلهم : نحن نعبد الملائكة ، وهي بنات الله»[1] . «وذكروا أنه (مسيلمة) كان يسمى بـ(الرحمان) قبل مولد (عبد الله) ، والد رسول الله ∴ فكانت قريش حين سمعت : بسم الله الرحمن الرحيم ، قال قائلهم : دق فوك ، إنما تذكر مسيلمة رحمان اليمامة . . فلما نزل الوحي على الرسول . قال أهل مكة إنما أخذ علمه من (رحمان) اليمامة . . . ولن نؤمن به أبداً . . . وورد في رواية أن (أبا جهل) سمع رسول الله ﷺ يدعو في الحجر ويقول : ياالله يارحمن . فقال : كان محمد ينهانا عن عبادة الآلهة ، وهو يدعو إلهين»[2] .

ولقد كان لخصوم محمد أن يتهموه مااتهموه به ، من **موقع سجالي** . **لكن موضوع الإتهام نفسه لم يعد ، بعد ان خضع** للنسقية القرآنية ، هو ذاته . وكذا الأمر حتى فيما يتصل بما يعلنه بعض المستشرقين من أن «لفظة (الدّين) من أصل أعجمي . . . فارسي هو (دئنا) Daena»[3] .

ومن هنا ، تظل مقولة التأثير والتأثر خاضعة لجدلية الداخل والخارج ، التي بمقتضاها يكون هذا الأخير (حين تأثيره في ذاك) مشروطاً به وباحتمالاته . وإذا صح القول بأن التيارات والرجال ، الذين أتينا على ذكرهم ،

«كانوا ممن مهّدوا الجادة لظهور الإسلام»[4] ،

---

١) سيرة ابن هشام - الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٦٣ . وقد قيل ذلك أيضاً عن مسيلمة (انظر حول ذلك عموماً : جواد علي - المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، الجزء السادس ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣٧- ٤١) .

٢) المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص٨٦ ، ٨٧ .

٣) انظر : المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة ص٦- ٧ .

٤) المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة ص٣١ .

فإنه (أي القول) مع ذلك لابد ـ في سبيل أن يستقيم الأمر له ـ أن يُفهم في ضوء الجدلية المذكورة أولاً ، وأن يُفكّك ويحلل ويخصص ثانياً ، بحيث نكتشف ضمن أولئك الرجال وتلك التيارات خطوطاً متميزة وأخرى أقل تميزاً ، على صعيد التأثير في الدين الجديد .



الباب الثالث

المحاور الكبرى في «السيرة النبوية الذاتية»

الفصل الأول:

محمد المثقف مكافحاً والمكافح مثقفاً

١

جدلية الاستثنائي والعادي في شخصية محمد

كان محمد يمثل شخصية **استثنائية**، بقدر مامثّل شخصية **عادية**. أما «استثنائيته» فقد كمنت في قدرته الذاتية الهائلة على الاستجابة، بفاعلية ذكية مركّزة، لوضعيته الاجتماعية المشخصة، بمثابتها لحظة تقاطع وتوتر تاريخي انعطافي. ولكن ماضبط هذه القدرة، ووضعها في حدودها التاريخية الأولية، تجسد، بدوره، في أن تلك الوضعية كانت تنطوي على **احتمال** وجود أمثالها (أي القدرة)، والتحفيز على بروزها، وتكوينها، وفتح الطريق أمامها. وههنا - خصوصاً - أفصحت «عاديّة» الشخصية المحمدية عن نفسها، وعبرت عن واقعيتها واحتمالاتها.

وفي سياق ذلك وضمن توجهاته العمومية، تبرز تلك الشخصيات «الحنيفية» المعروفة، التي دخلت حقل «الثقافة العالِمة»، في تاريخ ما قبل

الاسلام ، وماعاصره ، بجدارة تاريخية ، من أمثال قس بن ساعدة الايادي وزيد بن عمرو بن نفيل وأمية بن أبي الصلت وورقة بن نوفل . فهؤلاء انجزوا - مع غيرهم - مهمة تاريخية ظلت ، في محصلة الموقف ، قاصرة عن تحقيق أهدافها بأدواتها الايديولوجية ، والتنظيمية الخاصة . فهذه الأهداف تمثلت في التطلع «الى نوع من التوحيد ، خارج نطاق الديانتين السماويتين ، وفي كره شديد للتحدي الأجنبي ، كما في ذي قار ، وقلق من المستقبل ، وفي نشاط الفعاليات الثقافية والأدبية في الأسواق ، وفي ظهور لغة أدبية مشتركة . (ومن ثم ف) إن ماذكرنا لايعدو التنبّه الغائم»[1] .

إن خصوصية الموقف الثقافي لدى محمد من المرجح جداً أنها تبلورت في وحدة عميقة بين الفعل والنظر ، وذلك على نحو مثّل استجابة مكثفة لمطلب العصر : وحدة الايديولوجيا عبر وحدة الواقع ، وذلك في ضوء البحث عن الاستقلال في اتجاهات التطور الخاص بالخريطة العربية . ولما كانت التجربة التاريخية ، التي أنجزها قرشيو مكة ، قد دللت على قصورها حيال ذلك المطلب (نظراً لضيق الأفق الطبقي - القبلي ، الذي هيمن في حياتهم الاقتصادية والسياسية والايديولوجية) ، فقد كان الطريق مُشْرعاً أمام تجارب أخرى ، برزت منها التجربة الحنيفية والأخرى المحمدية العتيدة . وإذا كانت الحنيفية قد انحصرت في نشاط فردي ، من حيث الأساس ، تمثل في المطامح التي أشير إليها ، وكذلك في احتجاج شبه صامت على أساليب الفئة العليا (الملئية) من القرشيين في الإثراء الفاحش وفي الإفقار المهين للأدنين بتلوناتهم المتنوعة والمتعددة إضافة الى احتجاج نقدي على بعض الظاهرات الاجتماعية (مثل وأد بنات الفقراء والمفقرين)[2] ، فإن التجربة الأخرى المحمدية تمكنت - ببطء ثم بعنفوان - من تجييش جمهور واسع من

---

١) عبد العزيز الدوري : مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي - دار الطليعة ، بيروت ١٩٦٩ ، ص١٢ .

٢) انظر مع المقارنة : حسين قاسم العزيز - موجز تاريخ العرب والاسلام ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٠٢ .

المستغَلين اقتصادياً ، والمضطهدين المذلّين اجتماعياً ، والمهمشين سياسياً وايديولوجياً وإتنياً ، لتمثل - بذلك - الحركة الدينية الأكثر ، تأثيراً في حينه .

ولعلنا نشير الى أن الحديث ، ههنا ، وإن دار على **تجربتين اثنتين** ، إلا أن هاتين جسّدتا ، بالاعتبار التاريخي ، **حلقتين لسياق** إصلاحي واحد ؛ مما دعانا سابقا - ويدعونا الآن - الى النظر للحلقة المحمدية من حيث هي الوريث الشرعي للحلقة الحنيفية . ويصح أن نرى أن ما أنجزه محمد ، على صعيد هذه النقلة ، تمثَّل بما أطلقنا عليه **«الاستجابة التاريخية الفاعلة»** ، التي هي - بإحدى دلالاتها الرئيسة - انجاز **ثقافي** . والدلالة الثقافية المعنية ، هنا ، تنطلق من الوجه الانتروبولوجي للمسألة . فهذا الأخير يتصل بأنماط التفكير والاعتقاد والتصور ، كما يتصل بأنماط السلوك البشري المتعددة والمختلفة ، الى درجة واسعة تاريخيا (أفقياً) واجتماعياً (عمودياً) ؛ إضافة الى أنه يرتبط ، على نحو وثيق ، بدراسة عملية التغير الثقافي ، التي تلحق بالأنماط الثقافية ، وتخترقها .

في ضوء ذلك ومن موقع تبيّن مكامنه الدلالية ، يمكن مقاربة الحقل **المفتوح** ، **حقاً** ، للمهمات التي تصدى لها محمد ، وللنتائج القريبة المباشرة والبعيدة المتوسّطة ، التي ترتبت عليها . فلقد تمكن من تحريك وتحفيز جموع من البشر ، متعاظمي الاتساع باطراد ، باتجاه عالم جديد ، بقدر محدد ، من العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، **وبقدر أكبر** من القيم الأخلاقية والدينية والنفسية الجنسية والعاطفية .

ولعلنا نشير الى أن نمط الثقافة (بالمعنى الانتروبولوجي المعني هنا) ، الذي كان سائداً ومهيمناً في المجتمع الحجازي المعاصر لمحمد ، لم يكن نمطاً كتابياً ومؤسسياً ، بقدر ماكان نمطاً **كلامياً وسلوكياً** . فالكتابة والقراءة لم تشغلا حيزاً عميقاً وواسعاً في المجتمع المذكور ، بل مثلتا حالة نُخْبية ، ومن ثم نخبوية . وحاجي خليفة يحيل ذلك الى أن معظم سكان الحجاز لم تكن «طبيعتهم» تميل الى الكتابة[1] ؛ مهملاً - بهذا - ماقد يمكننا أن نتبينه وراء هذه الظاهرة من أسباب

---

١) انظر : كشف الظنون لحاجي خليفة - الجزء الأول ، ص٢٥-٢٦ .

«وضعية» ، لاتتصل بـ«طبيعة» مزعومة للعربي . فالوضعية الثقافية لمجتمع الحجاز عموماً ، وللمحور المكي بصورة خاصة ، لم تكن - بحكم بنيتها القبلية المخترقة طبقياً نخبوياً ، وغياب المؤسسات التعليمية العمومية ، وانتشار الفقر وأنماط التفكير السحري الخرافي في أوساط واسعة وغيرها - لتسمح باتساع رقعة الكتابة والقراءة وتعميمها ، وإن كان هذا الموقف قد أخذ يخضع لإعادة نظر مع تعاظم التجارة والصيرفة والربا . ويمكن القول بأن هتين الفعاليتين (الكتابة والقراءة) كانتا - بصورة معممة - من امتيازات مجموعة من الكهان وفئات من التوراتيين والانجيليين ومجموعة من ذوي الشأن ، ضمن التكوينات القبلية ، وخصوصاً منهم أولئك الذين كانوا على صلة بالشعوب المجاورة . وحيث أخذت التجارة المكية في التعاظم والاتساع ، مع مايلحق بها من صيرفة وربا وتبادل خبرات وأنماط عيش الخ . . ، فإن الكتابة والقراءة أخذتا تتحولان الى ظاهرة يومية ، ضمن أوساط التجار والصيارفة والمرابين . ذلك أنه

«نتج عن اشتغال المكيين بالتجارة معرفتهم بالكتاب والحساب وبالمكاييل و الموأزين والمقاييس . وقد ورد في القرآن الكريم كثير من التعابير المالية والتجارية كالحساب والميزان والقسطاس والذرة والمثقال والقرض ، وعرف تجار مكة نظام الامانات والودائع ونظام الصكوك وغير ذلك مما يتطلبه العمل بالتجارة وكانت العملات السائدة في مكة هي الدرهم والدينار[١]» .

والمعروف ، حسب جمع من المؤرخين وكتاب السيرة ، أنه كان يوجد في قريش ممّن يستطيع الكتابة ، أثناء مرحلة ظهور الإسلام ، سبعة عشر رجلاً ، وفي الأوس والخزرج عدة رجال يكتبون ؛ كما وجد في قريش قليل من النساء يكتبن[٢] .

---

١) انظر : صالح العلي - محاضرات في التاريخ الاسلامي ، بغداد ، دون تاريخ نشر ، ص٩٦ .

٢) انظر : فتوح البلدان للبلاذري - باشراف لجنة تحقيق التراث ، مكتبة الهلال ، بيروت ١٩٨٣ ، ص٤٥٣-٤٥٥ .

وقد شكك في هذه المعطيات بعض الباحثين المعاصرين[1] . والحق ، ان ذلك لايأخذ بعين الاعتبار التحولات الثقافية ، التي طرأت على المجتمع ماقبل الاسلامي ، بفعل داخلي وآخر خارجي ، وخصوصاً في المناطق الحيوية منه ، مثل مكة ويثرب والطائف . واذا كانت تلك التحولات قد أخذت تطرح نفسها كظاهرة ملفتة ، في أوساط النخب العربية والأوساط الاجنبية من تجار ومرافقين وعبيد الخ . . ، فإنها عبرت - بذلك - عن واحد من مؤشرات التغيرات الكبرى المحتملة والمرتقبة ، في المنطقة . وحيث يُنظر الى المسألة على هذا النحو ، فإن من مقتضيات البحث تعليق مصداقية كمّ كبير من الكتابات الاسلامية الفقهية والسيرية المتأخرة ، التي ينطلق أصحابها من أن العرب قبل الاسلام - وقبيله تخصيصاً - كانوا في جهالة كتابية وقرائية (ودينية) . ذلك لأن مثل هذا الحكم يُخرج قطاعات كبرى من العرب ، في اليمن والحجاز قبل محمد ، من الحلقة الدينية والكَتابية والقرائية .

وتزداد رقعة ذلك التعْليق (النفي) ، إذا وضعنا في اعتبارنا أنه وجد كتاب وقراء وقسس في المرحلة التي انطلق فيها محمد بدعوته ، وفي بيئته بالذات ، مكة[2] .

---

١) انظر مثلا : محمد عزة دروزة - عصر النبي وبيئته قبل البعثة ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٤٤٨ .

٢) انظر في ذلك : أحمد الحوفي - الأمي والأميون عند المفسرين (ضمن مجلة : الوعي العربي - السنة الأولى ، العدد السادس ، ديسمبر ١٩٧٦ ، ص٢٦) ؛ حسين قاسم العزيز : موجز تاريخ العرب والاسلام - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٢٠-١٢١ ؛ محمد عزة دروزة : عصر النبي وبيئته قبل البعثة - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٤٤٥ ، ٤٤٧ . من هنا ، يغدو أمراً لا يمكن الإقرار به أن نصف العرب - هكذا بإطلاق - بأنهم كانوا أناساً «بدون كتاب ، بدون دين ، هم على أصل خلقتهم» . إن صاحب هذا الرأي الأخير يأخذ به لتسويغ إحالة كلمة (أمي) إلى (أم) بمعنى (أصل الشيء) ، بحيث يستوي عنده القول بأن الكلمة المذكورة تعني (الذي لا يقرأ ولا يكتب) ، أي الذي وُجد (على أصل خلقته) . (انظر ذلك الرأي لدى : أحمد شحلان - مفهوم الأمية في القرآن ، مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية ، العدد الأول ، جامعة محمد الخامس في المغرب ، يناير ١٩٧٧ ، ص١٢١) .

وبحسب آراء جمع من الباحثين والفقهاء ، سابقا وراهناً ، يمكن الركون الى أن كلمتي «أميّ» و«أميين» ، الواردتين في القرآن ، لا علاقة لهما بما يعنيه تعبير «جاهل أو جاهلين قراءة وكتابة» ، والى أن استخدامهما ـ بالمعنى الشائع ـ لدى جموع من الفقهاء وكتاب السيرة والمفسرين (أي القول بالذي لايقرأ ولايكتب) أتى من باب التسويغ الايديولوجي (الديني) للاعتقاد بأن محمداً معجز في نبوته ، لأنه لم يكن يقرأ ويكتب[1] . ويلاحظ أنه بسبب القلة النسبية للكتبة ، فقد أطلق عرب ماقبل الاسلام على الرجل الذي يحسن الكتابة (إضافة الى الرميْ والعوْم حسب البعض ، والشعر والجلَد والنسب والشرف حسب البعض الآخر) الصفة الجامعة الموسوعية «الكامل» . وكان ممن حازوا على هذا اللقب ـ على سبيل المثال ـ سويد بن صامت وسعد بن عبادة[2] . مع ضرورة الاشارة الى أنه وجد ـ كذلك ـ من كتب بأكثر من لغة . فبالإضافة الى العربية ، كان ورقة بن نوفل يقرأ اللغة العبرية أيضاً[3]

وقد سار الامر في الاسلام باتجاه التأكيد على أهمية «الكتابة» ، ولكنْ دون أن يكون ذلك من موقع التقليل من أهمية الكلمة المنطوقة ، أي ـ هنا ـ التلاوة[4] . بل لعلنا نقول ، إن الكتابة وُظفت في خدمة التلاوة ، حيث إنها

---

١) انظر : حسين قاسم العزيز ـ موجز تاريخ العرب والاسلام ، المعطيات المقدمة سابقاً .

٢) انظر حول ذلك : سيرة ابن هشام ـ ج٢ ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٥٢ ؛ تاريخ الطبري ـ ج٢ ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣٥١ـ٣٥٢ ؛ وكذلك ـ عبد اللطيف الطيباوي ، محاضرات في تاريخ العرب والاسلام ، دار الأندلس ، الطبعة الثانية ١٩٧٩ ، ص٦٣ .

٣) انظر : الأغاني لأبي فرج الاصفهاني ـ الجزء الثالث ـ عن طبعة بولاق الأصلية ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٤ .

٤) جاء في القرآن : «الذي علم بالقلم ـ سورة العلق / ٤» تعزيزاً لأهمية الكتابة وأداتها (القلم) . وقد أشار إلى ذلك ، بشيء من الملاحقة التاريخية ، أبو الهلال العسكري . (انظر : من كتاب الأوائل لأبي الهلال العسكري ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٢١ـ١٢٥) .

ضبطتها ، وقنّنتها ، ووضعت لها حدوداً (لنتذكر على هذا الصعيد ما أسهم به رسمُ القرآن) . وإذا كانت الكتابة قد أنجزت هذه المهمة فحافظت على النص القرآني ، إلا أنها ضيّقت على الحركة الحرة في تلاوة هذا النص . ذلك لأنه إذا كانت العلاقة - في الحالة الاولى - بين «القارىء» و «المقروء - النص» قائمة على إقرار ضمني ما بثنائية الطرفين ممّا يقلل من الشحنة العاطفية في شخصية القارىء ، فإن العلاقة - في الحالة الأخرى - هي بين «حافظ» و «محفوظ» أي بين ذاكرة لها ما يجعل منها نداً فاعلاً من طرف ، ونص متذكّر من طرف آخر .

ولعلنا نشير الى أن ذلك كان يستجيب - **في عمومه وأساسه** - للصيغة الرئيسة ، التي جعلت من الاسلام ماغدا عليه ؛ ونعني بهذه الصيغة **جماعية** الرؤية والموقف والتوجه لدى هذا الأخير . وهذه الجماعية برزت عبر تصور «التعاضد الجماعي» ، الذي أتينا على ذكره في سياق آخر ، وتحوله الى مطلب سياسي (وديني) في المنظومة الاسلامية . وقد أشرنا ، في حينه ، الى أن هذا التصور يجد مصدره أو أحد مصادره التاريخية في المعجمية الذهنية (الايديولوجية) والمسلكية للبنية المكية القبلية ، السابقة على عملية الصعود التجاري القرشي . ومن هنا ، يلاحظ أن محمداً بنى مشروعه على أرض صلبة ، ولكنْ بعد أن أعاد بناء ذلك التصور وظيفياً ، بحيث يستجيب لاحتياجات «الجماعة» أو «الأمة» الجديدة . وكان من مصائر ذلك ان جرى تقبّله ذهنياً ومسلكياً ، بقدر غير ضئيل من السهولة .

في ضوء ذلك ومن موقعه ، كان من الضروري العمل على تطوير الكتابة والقراءة وتعميمهما ، بحيث يتحولان - وخصوصا الثانية منهما - إلى «فرض عين» وليس الى «فرض كفاية» ، وحسب . وكما يبدو ، فإن هذا الموقف جسّد لحظة استنارة وتنوير ذهني ، وجسّد - كذلك - أفقاً سياسياً أو احتمالاً لأفق سياسي ذي نزوع ديموقراطي ؛ وذلك بالرغم مما كمن وراء الموقف من اختراقات قبلية ، بنيوية ووظيفية . وحيث كان الامر كذلك ، فإن محمداً لم يكن بوسعه ان يهمله .

فالمسار الذي سلكه في مختلف الحقول ، منذ يفاعته وبعد ذلك في «مرحلة النبوة» ، اكتسب شيئاً فشيئاً طابع «النموذج الكامل» ، الذي ينبغي ان

يحتذى من قبل المؤمنين في كل الصعد والأنشطة ، التي يواجهونها : فهو ، في أعينهم ، النبي والرسول والنذير ، إضافة الى القاضي والقائد العسكري والفقيه ، والأخ والصديق والمعلم الخ . . بل لعلنا نُجمل ذلك كله بالقول بأن محمداً كان - بالنسبة الى هؤلاء - ذلك الفذ الذي يعمل مايقول ، بمعرفة موسوعية ، وحكمة ربانية .

ولما كان الأمر على هذا النحو البالغ الحساسية من «المعرفة» و «الحكمة» و «الحق» ، وكذلك - وكما هو معروف - من الإطلاع ، على الأقل ، على «كتب أهل الكتاب» ، فإنه لم يعد محتملاً ولامرجحاً الإعتقاد بأن موقف محمد من القراءة والكتابة سلبي أو محايد .

فرجلٌ قَبِل من خصومه الألداء ، القرشيين ، الذين وقعوا في الاسر وأصبحوا تحت قبضته في أعقاب غزوة بدر ، بل طلب منهم هو نفسه أن يفتدوا أنفسهم بتعليم أولاد الأنصار الكتابة[1] ، وأن يطلب من الشفاء بنت عبد الله العدوية أن تعلّم زوجته حفصة بنت عمر الكتابة (وكانت الشفاء كاتبة في «الجاهلية») بحيث غدت حفصة هذه مع أم كلثوم (وهي إحدى زوجاته) تكتبان ، إضافة الى عائشة وام سلمة (من أزواجه أيضاً) اللتين كانتا تقرآن المصحف ولاتكتبان[2] ، نقول ، إن رجلاً كان هذا شأنه ، لايمكن الترجيح بأن يكون بتلك الصورة ، التي قدمها لنا كتاب سيرة و مؤرخون ومفسرون وغيرهم :

رجل لاعلاقة له بحضارة الكلمة المكتوبة والمقروءة ، سواء أكانت هذه العلاقة ملازمة له منذ الطفولة أو تبلورت لاحقاً في اليفاعة والشباب .

---

١) وكان الفداء في أسرى بدر «على قدر أموالهم . . ومن لم يكن معه فداء أي وهو يحسن الكتابة دفع إليه عشرة غلمان من غلمان المدينة يعلمهم الكتابة ، فإذا تعلموا كان ذلك فداءه» . (السيرة الحلبية - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٥٤) .

٢) فتوح البلدان للبلاذري - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٤٥٥ .

وهذا يقتضي أن يكون للإفتراض التالي مصداقية مرجحة ، وهو أن محمداً - في تطوره عبر مختلف مراحل حياته - لم يكن بعيداً أو مبعداً عن احتمالات أن يكون قد قرأ وكتب ، أو ان يكون قد ألمّ بواحدة منهما . فالتطور المذكور ، بما انطوى عليه من خصوصية سيرية ذاتية ، كان أقرب إلى الإقرار بتلك المصداقية من نفيها ، وخصوصاً مع ازدياد العمر بمحمد ، رجل الدولة والمسؤولية لاحقاً .

ونحن وإن كنا لانهدف الى التوغل في هذه القضية ، من حيث هي ، أي من موقع أن محمداً كان يقرأ ويكتب أو لم يكن ، فإننا نرى ضرورة طرحها في ضوء المسألة الثقافية في الاسلام الباكر عموماً ، وفي إطار المحور المحمدي على نحو خاص ؛ منوهين - في سياق ذلك - الى عمليات التوظيف السياسي والايديولوجي للإرث المحمدي ، تلك العمليات التي أخذت في التبلور والتراكم عبر مراحل متتالية ، وكان من شأنها أن قادت - في حالات كثيرة - الى إعادة بناء ذلك الإرث أو تعديله أو تزويره او استلهامه الخ . . ، وفق واقع الحال التاريخي المديد والمتعدد الانماط الاجتماعية والثقافية والإتنية والسيكولوجية[1] .

ولم تَنج ، في هذه الحال ، مسألة «أمية الرسول» من التعرض لواحد من الاحتمالات المتعددة . وهذا ماوضعنا وجهاً لوجه أمام «نصّ مركب» من سماته أنه «نصّ على نص» ، أو «نص مولّد» ؛ مما أدى الى استحداث جملة من المصطلحات والعبارات ، التي غدت بحاجة الى بحث وتقصّ عميقين ، مثل المصطلحين المعنيين هنا ، وهما «الأمي» و «النبي الأمي» . ونشير ، الآن وبصورة عابرة ، الى أننا - في الجزء التالي من هذا «المشروع» - سنجد أنفسنا أمام ضرورة إنجاز معالجة أوسع وأكثر تشخيصا لمسألة «النص المركب» ذاك ، من موقع التمييز بين «النص الإسلامي الأول» و «الفكر الإسلامي» .

---

١) انظر ما كتبه ، على هذا الصعيد ، يوهان فيك ، الذي ميز بين التأثير الذي مارسه تاريخياً القرآن ، والآخر الذي مارسته السنة :

J.Fück - Arabische Kultur u.Islam im Mittlalter, a.a. O.,s. 14.

وينبغي التشديد على مانرى أنه خصوصي الأهمية هنا (أي في حقل البحث التاريخي والاجتماعي الوضعي) ، وهو أن الشخصية المحمدية إذ كانت - بحسب المصادر التي تقدمها مجسّدة بالقرآن أولاً وبـ«الحديث» ثانياً وبمجمل العلاقات التي عقدها محمد مع الآخرين ثالثاً - ذات أفق موسوعي وحنكة تاريخية أو «دهاء تاريخي» ، فإنه قد يصح القول ، بالمصطلح المعرفي ، بأن محمداً مثّل شخصية الحكيم مقابل شخصية الفيلسوف[1] . وكما هو بيّن تاريخياً ، ليس من المقتضيات الحاسمة الخصوصية لهذه الشخصية (أي الحكيم) أن يكون كاتباً وقارئاً ، أو واحداً من الاثنين . فـ«الحكيم» مقولة معرفية لعلنا ندخلها في حقل «المثقف» ، الذي من سماته الرئيسة أن يفكر عاملاً ويعمل مفكرا ، وذلك في إطار من الرؤية المتعلقة بما يحدث على صعيد المحيط البشري ، وبما حدث في الأزمنة المنصرمة ، وكذلك بما قد يحدث في المستقبل . وإذا كان الأمر كذلك ، فقد نُبعد أفواجاً من القارئين والكاتبين من حقل المثقف ، إذا كانوا دون مستوى تلك السمة وبعيداً عن إطار تلك الرؤية[2] .

لقد كان محمداً حكيماً ، مثقفاً ، بهذا الاعتبار بامتياز . ومن ثم ، لم تعد لمسألة الكتابة والقراءة ، ههنا ، أهمية مبدئية حاسمة .

ويلاحظ أن محمداً تمتع بشخصية «صعبة المراس» ، لاتنصاع - دون مساءلة وشك - لما يطرح عليها ، ولما تطرحه هي نفسها . فـ«الشك» ، هنا ، يمثل

---

١) قارن ذلك بما قُدم من تدقيق تاريخي ومنطقي معرفي في :

T.L.Oiserman: Probleme der philosophie u.der Philosophie - geschichte, Dietz Verlag, Berlin 1972, erstes Kapitel, s. 17-56.

٢) من طرائف هذا الموقف الملفتة بإدهاش ، ما يكتبه رسول حمزاتوف عن سليمان ستالسكي : «وإذا كانت (العبقرية) تأتي من التعليم فكيف أصبح الشاعر سليمان ستالسكي هومير القرن العشرين ، وهو لا يعرف كتابة توقيعه (وكان يبصم إصبعه بعد أن يغطها في الحبر؟» . (رسول حمزاتوف : داغستان بلدي - ترجمة عبد المعين الملوحي ويوسف حلاق ، دار الجماهير الشعبية ودار الفارابي ، دمشق وبيروت ، الطبعة الثانية ١٩٨٢ ، ص١٨٣) .

واحداً من أركان هذه الشخصية ، بحيث يحصنها من استسهال المواقف الدينية والاجتماعية ، وغيرها . . ومثل هذا يولد نمطاً من التفكير النقدي ، الذي من شأنه الا يقف موقف الزاهد حيال ما اعتُبر إحدى صفات «الكامل» الجليلة ، وهو «القراءة والكتابة» . ففي القرآن نواجه مثل ذلك الاتجاه التشكيكي ، بما فيه من عناصر الحذر والتحفظ النقدي ، بمعنى ما :

«فإن كنتَ في شك مما أنزلنا إليك فسئل الذين يقرؤون الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين . ولاتكونن من الذين كذّبوا بآيات الله فتكون من الخاسرين»[١] .

ومع أنه لم تعد - على هذا المستوى - من أهمية حاسمة لمسألة القراءة والكتابة ، فإن تفحصاً لهذه الأخيرة ذاتها منطلقاً من كتابات تلتزم بمقتضيات النقد التاريخي في البحث العلمي ، كما سنلاحظ ذلك تالياً ، لعله يقودنا - بترجيح قوي - الى الإقرار بأن النبي محمداً كان يقرأ ويكتب . وإذا ما أتيح لنا أن نصل الى هذه النتيجة ، فإن ذلك سوف يكون - في كل الأحوال - مشروطاً بإقصاء الآراء التسويغية ، التي تنطلق - على هذا الصعيد - من موقف إيماني ، لانقدي ، ومن كثير أو قليل من الخفة والحماسة اللاهثة والتعمّل في فهم النص التاريخي أو لا[٢] ؛ كما سيكون - ثانياً - مشروطاً بوضع تلك الصورة الثقافية

---

١) القرآن - سورة يونس /٩٤-٩٥ .

٢) لنتدبّرْ مثالاً على واحد من المواقف المتعمّلة وغير المنضبطة بضوابط البحث في النص عموماً ، والاسلامي من ضمنه ، فيما كتبه الشيخ فيصل مولوي ضمن ردّ له «على مقال حول مفهوم الأمي في القرآن - مجلة دراسات عربية ، عدد٦ ، أبريل ١٩٧٨ ، بيروت ، ص١٤٧» : «ولا نريد الدخول في نقاش طويل حول هذه الرواية (المتعلقة بكتابة نص صلح الحديبية) . حسبنا أن نقول إن أقصى ما تحتمل أن يقال إن رسول الله (ص) كتب بضع كلمات . وعلى فرض صحة هذا الاحتمال فإنه لا يعني نفي الأمية عن رسول الله (ص) لأن معرفة قراءة أو كتابة كلمات قليلة لا تخرج الإنسان من إطار الأمية» .

أما هذه الرواية ، التي يريد الشيخ مولوي أن يضعف من أهميتها بجعل ما تخبر عنه أمراً بسيطاً غير ذي بال ، على صعيد المسألة المعنية هنا ، فهي التالية ، كما يقدمها لنا أول =

الغنية والموسوعية لمحمد في اعتبارنا الأولي ، أي تلك التي تحتمل ، إلى أقصى درجات الترجيح ، ان يكون قارئاً وكاتباً .

وبغض النظر عن الإقرار بذلك الترجيح ، من موقع البنية المحمدية الثقافية ، المقدمة إلينا في كتب السيرة كما في النص القرآني ، فإن معالجة لمصطلح «الأمي» ، كما قدمها ويقدمها جمع من الباحثين ، تؤدي الى «الكشف» الأولي عن أن هذا المصطلح الذي ورد في القرآن مرتين (في حين وردت كلمة أميين فيه أربع مرات) ، لاعلاقة له بالجهل بالقراءة والكتابة . أما المعنى الأساسي له فيتمثل (في حال انطلاقه من الآية القرآنية ـ ومنهم أميون لايعلمون الكتاب إلا أماني ـ) في

«أناس من غير بني اسرائيل تهودوا ، ولم يكونوا يحسنون قراءة التوراة . . وفي قوله تعالى (وقل للذين أتوا الكتاب والأميين : أأسلمتم؟ فإن أسلموا فقد اهتدوا) تعني أناساً غير اليهود لاكتاب لهم وهم مشركو العرب . . . وفي قوله تعالى (ذلك بأنهم قالوا ليس علينا في الأميين سبيل) تنصب على غير اليهود من عرب وغير عرب لأنهم جميعاً في نظر اليهود مشركون لايدينون بكتاب سماوي . . وفي قوله تعالى (هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم) تدل على العرب لأن اليهود كانوا يزعمون أنهم وحدهم أبناء الله»[1] .

= «الشيخين» ، البخاري : رفض علي بن أبي طالب في صلح الحديبية أن يمحو عبارة «رسول الله» ، فأخذ «محمد الكتاب وليس يحسن يكتب فكتب هذا ما قاضى عليه محمد بن عبد الله لا يدخل مكة من السلاح إلا السيف في القراب وأن لا يخرج من أهلها بأحد إن أراد يتبعه وأن لا يمنع من أصحابه أ حداً إن أراد أن يقيم بها» . (صحيح البخاري ـ الجزء الثالث ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٤٨) . نعم ، إن النبي محمداً ربما لم يحسن الكتابة جيداً ؛ ولكنه كان يكتب ، حين يرغب في ذلك ، ويقرأ ـ من ثم ـ ما يكتب . والنص المذكور ، تواً ، هو أكثر من أن يدرج في مستوى ابتدائي بسيط . وسنواجه ، على كل حال ، أوجه أخرى للمسألة .

١) أحمد الحوفي : الأمي والأميون عند المفسرين ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٦ .

ويلاحظ أن بعض هؤلاء الباحثين يخرجون من إشكال ليدخلوا في إشكال آخر . فالكاتب الأخير (أحمد الحوفي) بعد أن ينفي إمكانية استنباط ان محمداً لا يقرأ ولا يكتب من اللفظ القرآني «الأمي» ، يعود ليؤكد أن ذلك يمكن أن نستنبطه من آية قرآنية أخرى ، هي (وماكنت تتلو من قبله من كتاب ولاتخطه بيمينك : إذاً لارتاب المبطلون)[1] . وعلى هذا الاحتمال كان السيد المرتضى قد علق قائلاً :

«وهذه الآية تدل على أن النبي (صلعم) ماكان يحسن الكتابة قبل النبوة ، فأما بعدها فالذي نعتقده في ذلك التجويز»[2] .

لكن مايرويه جعفر بن محمد الصوفي يلقي ضوءاً آخر على المسألة ، فهو يروي

«في العلل بإسناده عن ابيجعفر الجواد عليه السلام ، قال : (الراوي وهو جعفر بن محمد الصوفي) فقلت : يابن رسول الله؟ لم سمي النبي الأمي؟ فقال مايقول الناس ؟ قلت : يزعمون إنه إنما سمي الأمي : لأنه لم يحسن أن يكتب ، فقال عليه السلام كذبوا عليهم لعنة الله ، أنّي ذلك؟!! والله يقول في محكم كتابه : هو الذي بعث في الأميين رسولاً يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة ، فكيف يعلمهم ما لا يحسن . والله لقد كان رسول الله ﷺ يقرأ ، ويكتب . . وإنما سمي الأمي : لأنه كان من أهل مكة ومكة من أمهات القرى ، وذلك قول الله عز وجل لتنذر أم القرى ومن حولها»[3] .

وقد نشير ، تدعيما لذلك ، إلى أن بيئة محمد الأولى المباشرة ، إبان الطفولة ، لم تكن بعيدة عن الكتابة والقراءة والاطلاع الثقافي العام . فهو ولد في

---

١) القرآن : آية العنكبوت ٤٨ . انظر ذلك لدى أحمد الحوفي : الأمي والأميون في القرآن الكريم ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٦ .

٢) علي بن حسينعلي الأحمدي : مكاتيب الرسول ـ في ثلاثة أجزاء ، الجزء الأول ، بيروت ، دار صعب ، دون تاريخ نشر ، ص١٨ .

٣) المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة ـ ص١٩ .

أحضان «سيد القوم» عبد المطلب ، حيث كان أبوه قد مات قبل ولادته . وكان من أهداف تسليمه لمرضعته «حليمة السعدية» أن يشب على السليقة البدوية ، من حيث الدقة اللغوية والنقاء البيئي . فبقي في الصحراء خمس سنوات تقريباً ، هي طفولته الأولى . ويبدو أنه تأثر ـ بعمق ـ بحياة البداوة ، بحيث إنه ظل يعيش تلك المرحلة في ذاكرته وسلوكه ، في مراحل لاحقة متأخرة . فهو الذي أعلن لأصحابه المؤمنين ، مرة (وقد أوردناه في سياق سابق آخر) :

«أنا أعر بكم ، أنا قرشي واستُرضعت في بني سعد بن بكر»[١] ،

محدداً ذلك في قول آخر له :

«نُصرتُ بالصَّبا وأُعطيت جوامعَ الكَلِم»[٢] .

ولابد في هذا السياق من الإشارة الى مرحلة هامة من طفولة محمد ، هي تلك التي عاشها في كنف عمه أبي طالب ، بعد وفاة جده . ففي هذه المرحلة ، يبرز جانبان لعلهما أسهما ، بقدر غير ضئيل ، في إرساء اللبنات الأولى من شخصية محمد الثقافية . وقد تمثل الجانب الأول منهما بالإهتمام الكبير الذيَ أولاه عمه إياه . فقد

«قام برعايته أحسن قيام ، وكان يحبه حباً شديداً لايحبه ولده وكان لاينام إلا إلى جنبه . . وكان يخصه بالطعام . . وحكى إبن ابي الحديد في شرح النهج عن أمالي ابي جعفر محمد بن حبيب أن أبا طالب كان كثيراً مايخاف على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم البيات فكان يقيمه ليلاً من منامه ويضجع ابنه علياً مكانه»[٣] .

---

١) السيرة النبوية لابن هشام ـ جـ١ ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٥٤ .

٢) الجاحظ : البيان والتبيين ـ حققه وشرحه حسن السندوبي ، الجزء الثاني ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٣٢ ، ص٢١ .

٣) سيرة الرسول عن طبقات ابن سعد جمعها محسن الأمين العاملي : دار الفكر للجميع ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٩ بغداد ، ص٩ .

فإذا وضعنا باعتبارنا هذا الإهتمام البالغ بالطفل محمد من قبل عمه وذويه بصورة عامة **أولاً** ، واستعدنا في أذهاننا ـ ثانية ـ ماكان يعنيه المكيون وغيرهم من عرب الجزيرة قبل الاسلام بتعبير «الكامل» **ثانيا** ، وعلمنا ، ثالثاً ، أن علياً بن أبي طالب ، الذي كان يفضل أبوه محمداً عليه ،

«تعلم الكتابة صغيراً ودرس الكلام البليغ من روايات الألسن وتدوين الأوراق»[1] ،

نقول ، إذا فعلنا ذلك ، مجتمِعاً وضمن منظور ثقافي انتروبولوجي يأخذ بالحسبان البنية القبلية للقرشيين ، فإننا سنجد أنفسنا أمام تساؤل ذي صيغة واضحة ، وتنطوي على احتمالات إجابة قد يكون مستحيلاً أن تكون سلبية ، وهو : أليس من قبيل التجاهل والتساذج أن ننفي الترجيح ، الذي يكاد يكون قاطعاً بأن محمداً لم يكن خارج دائرة الثقافة المكتوبة العالِمة وغريباً عليها؟

إن ذلك التساؤل سوف نتبين إجابة عليه بمصداقية أكثر احتمالاً وضبطاً ، إذ ننتقل إلى الجانب الآخر من المسألة ، التي نحن بصددها . فهنا ، نواجه ماترتبت عليه اهتمامات محمد الأولى بالسفر إلى الشام ، بدءاً برحلته مع عمه أبي طالب . فهذا الطفل ، الذي ينجز هذه الرحلة الطويلة والشاقة والغنية بأحداثها ومشاهداتها ، كان له من العمر إثنتا عشرة سنة[2] ، أو ثلاث عشرة سنة[3] . وتأتي رحلة أخرى يقوم بها محمد إلى الشام إياها ، ولكنْ هذه المرة كتاجر مؤتمن على تجارة واسعة لأبرز امرأة قريشية ، في حينه ، وهي خديجة بنت خويلد ؛ وكان له من العمر هذه المرة خمس وعشرون سنة ، أي بعد إثنتي عشرة أو ثلاث عشرة سنة[4] .

---

١) عباس محمود العقاد : عبقرية الإمام علي ـ دار الكتاب العربي ، بيروت ١٩٦٧ ، ص١٩٨ .

٢) انظر : ابن كثير ـ البداية والنهاية ، جـ٢ ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٨٥ .

٣) انظر : التنبيه والإشراف ـ للمسعودي ، دار التراث ، بيروت ١٩٦٨ ، ص١٩٧ .

٤) انظر : المصدرين السابقين الأخيرين مع معطياتهما المذكورة ، ص١٠ من الأول ، وص١٩٧ من الثاني .

والملفت في تلك الرحلة أن أبا طالب يشجع محمداً على القيام بها ، ولكن مع الإحتفاظ بـ«حقوقه المتميزة» ، بالقياس إلى حقوق الآخرين من التجار ، الذين استأجرتهم خديجة في تجارتها . فأبو طالب يخاطب ابن أخيه الشاب قائلاً (وقد أوردنا هذا القول في سياق آخر سابق) :

«يا ابن أخي أنا رجل لا مال لي وقد اشتد الزمان علينا . . . وخديجة تبعث رجالاً من قومك في عيراتها ، فلو جئتها فعرضت نفسك عليها لأسرعت إليك»[1] .

إن «الأمانة» ، التي اشتهر بها محمد بين المكيين عموماً ، لم تكن لتكفي من أجل منحه الثقة للقيام بتجارة واسعة . كان لابد له من أن يحقق شرائط أخرى في سبيل تحقيق ذلك ، مثل إتقان الحساب ، وتسجيل الأرباح أو الخسائر ولو بالحدود الأولية ، ومعرفة السوق بحاجاته المتنوعة والخاضعة للمتغيرات ، ومن ثم معرفة شيء من اهتمامات المستهلكين الأساسية والثانوية إلخ . . ؛ وإلا ، هل كان محتملاً من تاجرة ثرية ، وتطمح إلى مزيد من الثراء - من موقع الآليات الخاصة بالرأسمال التجاري نفسه - أن تقبل بمحمد قائداً لتجارتها ، لو كان رجلاً لا يقرأ ولا يكتب ولا يحسب! أضف إلى ذلك أن شرائط العرض لقوة عمل محمد كانت ، كما يظهر من حديث عمه معه ، تفوق مايملكه الآخرون من شرائط للعمل المعني . وفي هذه الحال ، هل من المقبول أن يتقدم محمد إلى هذه المنافسة الشديدة ، لو كان غير حائز على الأداة **«الأولية»** لهذا النوع من العمل التجاري : الحساب ، وقراءة الصادر والوارد بعد تسجيلهما! .

والأمر يغدو أكثر إلحاحاً ، حين يتصل ببلد عريق في الحضارة ، كالشام . فهنا ، حيث قام محمد بأول زيارة إليه مع عمه ، وكان له آنذاك من العمر إثنتا عشرة سنة ،

---

١) الطبقات الكبرى لابن سعد - المجلد الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٢٩ .

«. . . عرف محمد أخبار الروم ونصرانيتهم ، وسمع عن كتابهم وعن مناوأة الفرس من عبّاد النار لهم وإنتظار الوقيعة بهم . ولئن كان بعدُ في الثانية عشرة من سنّه لقد كان له من عظمة الروح وذكاء القلب ورجحان العقل ودقة الملاحظة وقوة الذاكرة . . . ماجعله ينظر إلى ماحوله نظرة الفاحص المحققق»[1] .

إن صاحب ذلك القول ، محمد حسين هيكل ، لا يسعه - على صعيد مايفعله من «تأريخ» للسيرة الذاتية المحمدية من موقع إيماني وحْييّ ، إلا أن يأخذ بعين الاعتبار العميق **تطوره الفكري والروحي الواقعي** ، أي في الواقع المشخص ، ودور تلك الرحلة والرحلة الأخرى اللاحقة ، في ذلك ؛ محققاً - في هذا السياق - مطلبيْن من مطالب البحث التاريخي ، وهما تقصي عملية التحول ، التي لحقت بشخصية محمد الثقافية ، في ضوء النظر المنهجي إلى هذه الشخصية ، بمثابتها بنية **مفتوحة** تتلقى من محيطها مايجعل منها ماكانت عليه وماصارته أولاً ؛ والإنخراط في جهد بحثي تطبيقي متوافق عموماً مع ذلك المطلب الأول ثانياً . إن ذلك إذ يُقاد إلى نتيجته المنطقية الحاسمة ، فإنه - في معمعان البحث التطبيقي - يخلّف وراءه المصادرة الإيمانية النبوية القائلة بأن شخصية محمد لم تكن أكثر من متلقّ لأمر من خارجها . فمهما أُضيفت ، **بعد ذلك** ، على هذه الشخصية من الصفات الهامة ، فإنها تبقى في حدودها تلك المرسومة لها : متلقّية منفعلة ، ومن ثم موجَّهة صوب مهمة القيام بعملية «نقل» من «الوحي» إلى الناس . بيد أنه لما كانت المعطيات التاريخية قد سارت على نحو آخر ، فيما يتصل بهذه الشخصية الفذة ، فقد برزت الرحلتان إلى الشام بوصفهما محطتين كبريين في تاريخها الثقافي والعقيدي الديني . إن التشديد على ذلك أمر هام إلى درجة أن الباحث المؤرخ ليس بوسعه - إذا أراد البقاء في حدود الموقف العقلي الأولي - إلا أن يأخذهما (أي الرحلتين) بإعتباره ، في سبيل ضبط بعض أوجه المسألة الثقافية والدينية في الحركة الإسلامية الباكرة ، وكذلك

١) محمد حسين هيكل : حياة محمد - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١١٥ .

بهدف استنباط بعض معالم المصائر التاريخية اللاحقة. وهذا ماتوقف عنده محمد حسين هيكل ملياً :

«خرج محمد مع ميسرة غلام خديجة بعد أن أوصاه أعمامه به . وانطلقت القافلة في طريق الصحراء إلى الشام مارةً بوادي القرى ومَدْيَن وديار ثمود وبتلك البقاع التي مرّ بها محمد مع عمه أبي طالب وهو في الثانية عشرة من عمره . وأحيت هذه الرحلة في نفسه ذكريات الرحلة الأولى ، كما زادته تأملاً وتفكيراً في كل مارأى وسمع من قبلُ عن العبادات والعقائد بالشام أو بالأسواق المحيطة بمكة . فلما بلغ بصرى اتصل بنصرانية الشام وتحدث إلى رهبانها وأحبارها وتحدث إليه راهب نسطوري وسمع منه . ولعله أو لعل غيره من الرهبان قد جادل محمداً في دين عيسى ، هذا الدين الذي كان قد انقسم يومئذ شيعاً وأحزاباً»[1]

وإذا كان الأمر كذلك ، هل علينا أن نركن إلى الظن بأن شخصية من هذا الطراز الثقافي تقنع بالعزوف عن إحدى وسائل الثقافة الهامة ، وهي الكتابة والقراءة ، تلك الوسيلة التي اعتبرت - في حينه - في عداد مقومات **«الكامل»** من البشر ، كما سلف وأشرنا؟ ثم ، إذا كان الموضوع متصلاً **بهذه** الشخصية ، أفلا يغدو من قبيل التعمّل والمجافاة للمعطيات المحدّدة ، والتفريط بالبعد المعرفي الكتابي في هذه الشخصية ، أن يهمل البعض **أسّ** الموقف **النوعي عبْر تفتيته** إلى مفردات غير ذات أهمية في ذاتها ، أي مفتقدة للدلالة المعنمية العمومية ، كما رأينا ذلك ، مثلاً ، فيما كتبه الشيخ مولوي؟ (وقد أثبتنا آنفاً ما أعلنه هذا الأخير من أن الكلمات التي كتبها النبي في نص صلح الحديبية هي ، في أقصى احتمالاتها ، أبعد من أن تقود إلى القول بأن النبي لم يكن «أمياً - لا يقرأ ولا يكتب»[2] وقياساً على مثل هذا الموقف (التجزيئي) التفتيتي ، سوف يُطاح

---

١) محمد حسين هيكل : المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص١٢١ .

٢) انظر الشاهد المتعلق بذلك والمثبت في موضع سابق من هذا الفصل .

بالدلالة الكتابية القرائية ، التي ينطوي عليها الشاهد الطبريّ التالي ، وشواهد أخرى مماثلة في مظان التاريخ الإسلامي :

«اشتد برسول الله ﷺ وجعه ، فقال : إئتوني أكتب كتاباً لا تضلوا بعدي . . . (أو) إئتوني باللوح والدواة ـ أو بالكتف والدواة أكتب لكم كتاباً لا تضلون بعده . . . فقالوا : ان رسول الله يهجر»[1] .

أما ابن سعد فيورد لفظة «صحيفة» بدلاً من لوح» :

«فقال إئتوني بدواة وصحيفة أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده أبداً»[2] .

وفي معرض مناقشته لبعض الآيات القرآنية المتصلة بهذا الموضوع ، يكتب محمد عزة دروزة مدققاً ، وواضعاً يده على مفاصل هامة من المسألة :

«هذه الآيات وأمثالها قد حملت على مايبدو بعض علماء المسلمين على نفي الإكتساب العلمي عن النبي ﷺ ونحن لا نرى حكمة أو ضرورة تحمل هؤلاء العلماء على نفي الاكتساب العلمي عن النبي ﷺ قبل بعثته وبذل الجهد في هذا النفي كما أننا لا نرى هذه الآيات تتعارض مع صحة القول بأن النبي ﷺ قد اكتسب معارف كثيرة مما كانت تحتويه الكتب الدينية وغيرها من مبادىء وأسس وتشريعات وقصص ومما كان يدور على ألسنة الناس من مثل ذلك ، كتابيّين أو غير كتابيين ، بسبب تلك الاتصالات التي تلهم وقوعها الآيات القرآنية ، وبسبب الرحلات التي أجمعت الروايات على أن النبي ﷺ قد قام بها ، وبسبب طبيعة وجوده

١) تاريخ الطبري ـ الجزء الثالث ، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم ، الطبعة الثانية ، دار المعارف بمصر ١٩٦٩ ، ص١٩٢-١٩٣ . يعلق على هذا الحدث محمد رضا الحسيني ، في بحث له بعنوان (السنة النبوية الشريفة وموقف الحكام منها في القرن الأول الهجري تدويناً وكتابة ونقلا وتداولا ـ مجلة : تراثنا ، العدد الأول -٢٢ ـ السنة السادسة ، محرم الحرام ١٤١١ هـ ، ص١٢) كما يلي : «فكانت هذه أول عملية لمنع كتابة حديث الرسول صلى الله عليه وسلم ، بينما كان هو الطالب لكتابته ، وقد همّ بها بنفسه» .

٢) الطبقات الكبرى لابن سعد ـ المجلد الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٤٢ .

في بيئة تلم إلماماً غير يسير بهذه المعارف . . .(فإن) أهل بيئة النبي ﷺ كانوا على اتصال بالأمم الكتابية وغير الكتابية عن طريق المستقرين منهم في الحجاز وعن طريق الرحلات المستمرة إلى البلاد المجاورة . وإن كثيراً من أخبارهم ومعارفهم وعقائدهم ومقالاتهم وأحوالهم قد تسربت إلى العرب وشاهدوا مشاهدها التاريخية والمعاصرة . وليس من الطبيعي ولا من المعقول أن يبقى النبي ﷺ في عزلة أو غفلة عن هذا كله»[1] .

إن الإعتقاد بـ«أمية» محمد الأبجدية (كتابة وقراءة) لا يستقيم بحال مع «لا أميته» الثقافية الملاحظة في النصوص والمعطيات التي أوردناها ، ومنها النص الأخير . وبصيغة أخرى نقول ، إنطلاقاً من «لا أمية محمد الثقافية» هذه ، يكون الإفتراض بإمكانية أن الرسول قرأ وكتب أكثر رجحاناً وقوة وقبولاً على صعيد التفكير العقلي المنطقي ، من الإعتقاد بأنه لم يكن كذلك . ذلك لأن الإفتراض المذكور يقوم على مجموعة كبيرة من القرائن التاريخية والنصية ، في حين أن الإعتقاد المعني ينطلق - في أحسن حال - من نصوص مختلف على فهمها وتفسيرها . وينبغي أن يضاف إلى ذلك أن نفي المعرفة الأبجدية عن محمد من شأنه التشكيك في وقائع مجمع عليها حتى من قبل أولئك المشككين ، من مثل أن أبا طالب كان يؤثر ابن أخيه على إبنه في كل شيء ، بحيث إنه لم يكن ممكناً أن يحصر تعلم الكتابة والقراءة على ابنه هذا ، وذلك في عصر اعتبرت فيه هاتان الأخيرتان من مقومات «الكامل» ، كما مرّ معنا ؛ وأن محمداً ذهب إلى الشام بصفته قائد رحلة تجارية لصالح الثرية مالياً والمتنفذة إجتماعياً ودينياً خديجة ، زوجته لاحقاً ؛ وأنه كتب في صلح الحديبية ؛ وأنه أراد أن يكتب وهو مسجّى على فراش الموت ، فمنع من ذلك ؛ إلخ . . .

وجدير بالإهتمام ماينقله إلينا بعض جُمّاع الحديث وكتاب السيرة من أخبار تشير إلى أن محمداً لم يكن يجهل المعرفة بمجموعة من التعبيرات والكلمات الأجنبية ؛ مما يتيح لنا أن نتبين شخصيته الثقافية ، بمزيد من الحيوية

---

١) محمد عزة دروزة : سيرة الرسول - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣٤-٣٦ .

والتنوع والفضول . فنحن نقرأ ـ على سبيل المثال ـ مايلي ، وإن كان ضئيلاً ، إلا أنه ذو حضور دلالي :

«عن أم خالد . . أتيت رسول الله ﷺ مع أبي وعليّ قميص أصفر قال رسول الله ﷺ سنه سنه قال عبد الله وهي بالحبشية حسنة قالت فذهبت ألعب بخاتم النبوة فزبرني أبي . . . فقال له النبي ﷺ بالفارسية كخ كخ أما تعرف أنا لا نأكل الصدقة»[1] .

يضاف إلى ذلك ماقلناه ، في موضع سابق ، من وجود جمع من الكلمات والتعبيرات الفارسية والنبطية والعبرية والأثيوبية وغيرها في القرآن ؛ مما يشير ، بدوره ، إلى أن الكلام القرآني ـ في حال الإنطلاق من الرأي المعتزلي ـ هو كلام محمدي بمعان إلهية تأثر ، بأنحاء متعددة ، باللغات الأجنبية المعاصرة لمحمد . والبخاري نفسه يقدم لنا بعض الأمثلة على ذلك . فهو يذكر أن كلمة (متكأ) في سورة يوسف ذات أصل حبشي ، وكذلك (هيت لك) بمعنى هلمّ[2] . أما كلمة (طه) فهي نبطية الأصل ، وتعني (يارجل)[3] . وينقل لنا البخاري عن مجاهد قوله أن (الطور) كلمة سريانية وتعني (الجبل)[4] .



وفي سبيل استكمال الموقف «الثقافي» للشخصية المحمدية ، يبدو أنه من الضروري الإشارة إلى أن فريقاً من الكتاب الإسلاميين والفقهاء وغيرهم يتجاوزون بعض المعطيات ذات الدلالة المُلفتة ، على هذا الصعيد ، والتي يقدمها لنا كتاب سيرة ومؤرخون ، فلا يولونها أهمية كافية ، أو يقفزون عليها . وهم ،

---

١) صحيح البخاري ـ الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٥٨ .

٢) صحيح البخاري ـ الجزء الثالث ، المعطيات السابقة نفسها ، ص١١٩ .

٣) المصدر السابق مع معطياته المذكورة ذاتها ـ ص١٣٢ .

٤) المصدر السابق مع معطياته المذكورة ذاتها ـ ص١٦٠ .

في هذا وذاك ، يحرصون على خيارهم الإيديولوجي التسليمي المضمر والقائم على التأكيد القطعي بأن محمداً كان «أمياً= لا يقرأ ولا يكتب»[1] . فمثل المعطيات التالية لا تستجيب للخيار المذكور ، سواء ظلت محكومة بلونها الديني الوحيي ، أم انتزعت منه وأدرجت في سياق نص ثقافي لغوي :

«قال رسول الله ﷺ : فجاءني جبريل ، وانا نائم بنمط من ديباج فيه كتاب ، فقال : إقرأ ، قال : قلت : **ماأقرأ؟** قال فغتّني به ، حتى ظننت أنه الموت ، ثم أرسلني ، فقال : إقرأ ، قال : قلت : **ماأقرأ؟** قال . . . فقلت : **ماذا أقرأ؟** قال : فغتني به ، حتى ظننت أنه الموت ، ثم أرسلني ، فقال : إقرأ ، قال : فقلت : **ماذا أقرأ؟** . . . فقال : (إقرأ باسم ربك الذي خلق . خلق الإنسان من علق . إقرأ وربك الأكرم . الذي علم بالقلم . علم الإنسان مالم يعلم) . قال : **فقرأتها** ، ثم انتهى»[2] .

فمن النص السابق ـ وهو وأمثاله نادراً مايأتي عليه جمع كبير من الكتاب والمؤرخين الإسلاميين ـ يظهر أن المسألة لا تدور على طلب «جبريل» القراءة من محمد ، ونفي هذا إمكانية ذلك ؛ بل إنها تفصح عن نفسها في سؤال محمد «ماذا» عليه أن يقرأ ، أو مالذي عليه أن يقرأه : ماأقرأ؟[3] ومن ثم ، فالسؤال تحدد حول مادة القراءة المطلوبة . أما النص فينتهي بأن يقرأ ماطلب منه . وبذلك ، لا تظهر ـ على مستوى **القراءة** ـ مشكلة . فمحمد ، الذي تحنث في حراء زمناً طويلاً ، متأملاً مفكراً ، ومحاولاً استنباط ما يستطيع من «رموز الكون ومظاهره» ، لايجد نفسه ـ وفق النص ـ مفاجأً من طلب «القراءة» ذاتها ، بقدر

---

١) انظر ذلك مثلاً لدى : محمد رضا ـ محمد رسول الله ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٥٧ ؛ وتوماس كارليل : الأبطال ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٥٠ .

٢) سيرة ابن هشام ـ جـ١ ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٢٠-٢٢١ . (خطوط التشديد منيّ : ط .تيزيني) . أنظر كذلك : تاريخ الطبري ـ جـ٢ ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٩٨-٣٠١) ، حيث ترد الرواية المعنية على نحو مماثل لما ورد عند ابن هشام .

٣) هذه الصيغة يوردها ، كذلك ، ابن الأثير : «قال : إقرأ . قلت : وما أقرأ؟» . (الكامل في التاريخ لابن الأثير ـ المجلد الثاني ، دار بيروت ودار صادر ببيروت ١٩٦٥ ، ص٤٨) .

ما يصاب بالدهشة والذهول من طلب قراءةٍ مالم يُحدّد له . وبذلك ، فإن مانواجهه من صيغ أخرى لجواب محمد على طلب جبريل ، في نصوص سيرية أخرى (حيث يقول : ماأنا بقارىءا)[1] ، ينبغي أن نشكك في مصداقيته من موقع المعطيات والوقائع ، التي أتينا عليها آنفاً ، أو ربما أن نجد له تفسيراً يستجيب لهذه المعطيات والوقائع .

بل إن هنالك من النتائج الدرسية ، على هذا الصعيد ، مايقدم مزيداً من الثقة بما قلناه . فهنالك ، الآن ، من الباحثين من يتناول المسألة المعنية من خلال إحالة كلمة (قرأ) إلى أصلها ، وهو بحسب ذلك «الكلدانية» . وقد كتب الصادق النيهوم موضحاً ذلك ، على النحو التالي :

«ثمة خطأ لغوي فاضح إرتكبه الرواة من دون أن يدروا ، على عادة المزورين في كل العصور . فالواقع أن كلمة (إقرأ) لا تعني أصلاً فعل القراءة . إنها كلمة ذات أصل كلداني مصدرها [ ] (ق ر ا) وتعني أعلن وجاهر ونادى وبلغ ، ومنها في لغتنا العربية [يقرأ السلام] بمعنى يبلغه . وقد وردت في التراتيل الكلدانية بهذا المعنى . . . فالآية لا تطلب من الرسول أن يقرأ ، بل تكلفه بإعلان الدعوة» .

ويخلص الباحث إلى أن :

«القرآن لا يفتتح نزوله بدعوة الرسول إلى القراءة ، كما يزعم رواة القصة المزورة ، بل بدعوته إلى إصلاح خطأ جوهري في مفهوم الإله الواحد . . . والثابت أن القصة المتداولة في كتب التفسير ، هي مجرد محاولة جاءت في وقت لاحق ، لتمرير الفكرة القائلة بأن الرسول محمداً

---

١) يورد ابن كثير الصيغة الأولى - الإثباتية والآتية تساؤلاً (ما أقرأ؟) بإسناد إلى محمد ابن اسحاق (ص٤ من الجزء الثالث من البداية والنهاية - المعطيات المقدمة سابقاً) . ولكنه في صفحة لاحقة (رقم ٧) ، يثبت الصيغة الأخرى النافية (ما أنا بقارىء) ، معلناً ، بترجيح من النووي وقبله الشيخ أبو شامة ، أن «من قال إنها استفهامية فقوله بعيد لأن الباء لا تزاد في الاثبات» .

كان [أمياً] بمعنى أنه لم يكن يعرف القراءة . . . لكن هذا التفسير نفسه هو مجرد خطأ ناجم عن سوء التفسير»[1] .

وإذا كنا قد نرى مايراه النيهوم في المسألة إياها ، فلأسباب عدة ، منها إثنان رئيسان . الأول منهما يتمثل في أن القرآن أخذ الكثير من اللغات الشرقية القديمة ، التي كانت ثقافاتها فاعلة مؤثرة بعمق في الحجاز ، كما رأينا (وقد أوردنا في مواضع سابقة عدداً كبيراً من الكلمات والتعبيرات القرآنية المتبنّاة عن لغات أخرى) . أما السبب الآخر فيقوم على أن تفسير النيهوم لا يأتي من فراغ ، ولا يُفضي إلى فراغ ؛ ذلك أن ماواجهناه من وقائع ومعطيات من السيرة المحمدية ، يقدم مايكفي للنظر إلى «نظرية أمية الرسول - لا يقرأ ولا يكتب» بمثابتها موقفاً إيديولوجياً زائفاً ، بلوره أرهاط من الإسلاميين في مراحل متأخرة من حياة الرسول .

ولعل الحديث المحمدي التالي يقدم إضاءة عميقة لما نحن بصدده . فالنبي ، الذي كان يملي على كتبته (كتبة الوحي) آيات القرآن وسوره ، كان يقوم - في سياق ذلك - بدور المرشد لهؤلاء الكتبة إلى رسم حروف الآيات وكلماته . فلقد قال مرة لمعاوية - وكان واحداً من أولئك - :

«ألقِ الدوّاة وحرّف القلم وانصبْ الباء وفرّق السين ولا تعوّر الميم وحسّنْ الله ومُدّ الرحمن وجوِّد الرحيم ، وضع قلمك على أذنك اليسرى فإنه أذكر لك»[2] .

إن هذا الحديث يفصح بوضوح عن معرفة محمد بحروف اللغة وبأصولها ، أو ببعض أصولها . وهذا ماجعل بعض الكتاب الإسلاميين المعاصرين يعلنون أن النبي لم يكن جاهلاً بالكتابة ، مستندين في هذا الرأي ، كذلك ، إلى

---

١) الصادق النيهوم : إقامة العدل أم إقامة الشعائر - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٤ ، ٥ .

٢) ضمن : إلحاق (ملحق) كتاب : تاريخ القرآن وغرائب رسمه وحُكمه تأليف محمد طاهر بن القادر الكردي - ط٢ ١٩٥٣ ، ص١٩٠ .

بعض الأعلام، في هذا الحقل، من أمثال أبي محمد الشيباني، وأبي ذر الهروي، وأبي الوليد الباجي، وأبي الفتح النيسابوري[1].

وقد جاء ذلك الرأي في إطار إجابة عن سؤال طرحه مؤلف الكتاب الأخير المذكور (تاريخ القرآن) على الشيخ الضباع (أنظر هامش٢ من هذه الصفحة)، هو التالي: هل كان رسم القرآن توقيفياً أم اجتهادياً؟ فإذا كان اجتهادياً، فإن ذلك يتعارض مع القول القرآني: «إنا نحن نزّلنا الذكر وإنا له لحافظون». ومن هنا وحفاظاً على المقولة اللاهوتية الدينية المذكورة، يميل الشيخ الضباع إلى أن رسم القرآن توقيفي، أي أتى كما **أملاه** النبي على كتبته وضبطه لهم[2]. **وبذلك**، نلاحظ أن دفاعاً عن موقف لاهوتي إيماني، أفضى إلى موقف إنساني مضبوط إجتماعياً؛ مفوّتاً ـ بهذا ـ فرصة **العودة** إلى الدفاع عن «أمّية» متخيّلة للرسول.

وتعميقاً لهذه الفكرة وإتماماً لما سبق، أي فكرة الترجيح شبه القطعي بأن النبي محمداً لم يكن أمياً (بالمعنى الأبجدي)، نسوق «مأثورين نبويين»، يبرز فيهما هذا الترجيح واضحاً. المأثور الأول وصلنا ـ بإخراج الإمام أحمد، والترمذي ـ.

«عن أبي راشد الحَبْراني قال: أتيت عبد الله بن عمرو بن العاصي رضي الله عنه فقلت له حدثنا مما سمعتَ من رسول الله ﷺ فألقى إلي صحيفة فقال: **هذا ماكتبَ ليَ رسولُ الله** ﷺ فنظرت فإذا فيها: إن أبا بكر

---

١) الشيخ علي محمد الضباع (شيخ المقارىء المصرية) ـ ضمن: المرجع السابق بمعطياته المذكورة، ص١٩٤.

٢) انظر: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ـ ص١٩٢. يقول الشيخ الضباع، بهذا الخصوص: «فالجمهور على أنه (أي رسم القرآن) توقيفي لا تجوز مخالفته، واستدلوا لذلك بأن النبي صلى الله عليه وسلم كان له كتاب يكتبون الوحي، وقد كتبوه بهذا الرسم بحضرته **وأقرهم على كتابتهم**». (الصفحة ذاتها من المرجع السابق نفسه. وخط التشديد مني: ط. تيزيني).

رضي الله عنه قال : يارسول الله علّمني ما أقول إذا أصبحت وإذا أمسيتُ . . .»[1] .

إن هذا النص يتحدث عن «موروث كتابي نبوي» إذا ما أُقر به ـ بعد توثيقه والتأكد منه ـ فإنه يمكن أن يعيد النظر في كثير من «المسائل النبوية» . من ذلك ، مثلاً ، أن ماوردنا عن محمد محكياً على سبيل «العنعنة» ، يفقد الكثير من مصداقيته الحِكائية ، ليغدو نصاً مكتوباً مجسّداً لعملية تراكم ذهني كتابي مديد أو قصير ، وبقدر أو بآخر .

وإذا ما تفكرنا فيما يسوقه لنا مُعنْعناً . ابن هشام عن إبن اسحاق ، بصيغة خبر حول لقاء تمّ بين سويْد بن صامت وبين محمد ، فإنه ستتاح إمكانية إزالة وهم «أمية الرسول» ورفضه بوصفه **قصوراً عقلياً إدراكياً في قراءة النصوص** التاريخية أولاً ؛ إضافة إلى أننا سنتبين ـ في ثناياه ـ شخصية محمد ليس بوصفه «نبيّ دين» فحسب ، بل كذلك بمثابته مثقفاً ومطلعاً كبيراً على الأديان والأفكار الدينية الأخرى ، وذلك بصيغة المقارنة النقدية والمحاججة المستنيرة ؛ مما يدعونا إلى اللجوء لـ«علم تاريخ الأديان المقارن» لتبيّن مايقدمه ، في هذا الحقل . يقول إبن إسحاق :

«قدم سويد بن صامت . . . مكة حاجّاً أو معتمراً ، وكان سويد إنما يسميه قومه فيهم : الكامل ، لجلده وشعره وشرفه ونسبه . . . فتصدى له رسول الله ﷺ حين سمع به ، فدعاه إلى الله وإلى الإسلام ، فقال له سويد : فلعل الذي معك مثل الذي معي ؛ فقال له رسول الله ﷺ : ومالذي معك؟ قال : مجلة لقمان ـ يعني حكمة لقمان ـ فقال له رسول الله ﷺ : **إعْرضها عليّ ، فعرضها عليه ؛ فقال له** : إن هذا لكلام حسن ، و الذي معي أفضل من هذا ، قرآن أنزله الله تعالى عليّ ، هو

---

١) النصيحة في الأدعية الصحيحة للحافظ عبد الغني بن عبد الواحد المقدسي الدمشقي ـ المعطيات المذكورة سابقاً ، ص٨٠-٨٢ (وخط التشديد منيّ : ط .تيزيني) .

هدى ونور . فتلا عليه رسول الله ﷺ القرآن ، ودعاه إلى الإسلام ، فلم يبعد منه ، وقال : إن هذا لقول حسن . ثم انصرف عنه»[1] .

إن هذا وذاك ومأأتينا عليه ـ في هذه الفقرة من البحث ، يضعنا ، بمجمله وعمومه وفي الحد الأدنى ، وجهاً لوجه أمام شخصية تاريخية نفترض ، بكل ترجيح ، أنها تتأبى على الإنصياع لتأويلات وتنظيرات أرهاط من الكتّاب ، الذين يقدمونها لنا «معجزة بأمّيتها» ، أي «معجزة بقصورها عن قراءة وكتابة ما أملته على الآخرين»[2] . بيد أن ذلك حيث يكون ، على هذا النحو في حقل البحث التأريخي في الشخصية المحمدية ، وفيما يوازيها من أحداث وحقب تاريخية ، فإنه ـ في الوقت نفسه ـ يُظهر إلى أي مدى يتعين على المؤرخين والباحثين في أنساق تاريخية متعددة (مثل التاريخ الإقتصادي والإجتماعي وتاريخ علم الأخلاق وعلم الجمال وتاريخ الدين وعلم إجتماع الدين والأنتروبولوجيا ـ الإنسية ـ) أن يقوموا بمهمات كبرى ، ماتزال أبواب معظمها مُشْرعة أمامهم .

ونسوق أخيراً آية قرآنية ، وردت في ثنايا البحث ، تقدم محمداً أستاذاً محاضراً ، من طراز مرموق ، يقرأ ويتلو ويعلم ويحاور :

---

١) سيرة ابن هشام ـ الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٥٢-٥٣ . والطبري ، كذلك ، يورد الخبر نفسه (انظر : تاريخ الطبري ـ الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣٥١-٣٥٢ . أما معنى كلمة «مجلة» هنا ، فهو ـ كما يشرحه مقدّم سيرة ابن هشام والمعلق عليها وضابطها عبد الرؤوف سعد ومحقق تاريخ الطبري محمد أبو الفضل ـ «الصحيفة» . (انظر المعطيات المذكورة ذاتها ـ وخط التشديد مني : ط .تيزيني) .

٢) في تحفظنا هذا المبدئي على الاعتقاد بـ«أمية النبي» والمنطلق من معطيات ونصوص اسلامية ، نتجاوز الوجه الآخر للمسألة ، وهو الاعتقاد بأن محمداً حقق «معجزات» في القراءة والكتابة . هذا الوجه من المسألة يبرز لدى جمع من أئمة الطرق الصوفية ، كما هو الحال في كتاب «تبرئة الذمة في نصح الأمة» لمحمد عثمان عبده البرهاني (السودان) . والطريف في الأمر أن محمد عبد الرحمن بيصار وكيل الأزهر ، الذي يتحدث عن هذا الكتاب ويدعو إلى حظره لأنه يقول بأن «الحروف كانت تنطق للنبي إذا امسك بورقة مكتوبة» ، يعلن أن «الهدف من هذا الوصول إلى إلغاء معجزة الرسول من أنه كان رسولاً أمياً وجاء بمعجزة البيان» . (الاهرام ـ مصر ، الجمعة في ٢ يناير ١٩٧٦) .

«هو الذي بعث في الأميين (أي الذين ليسو من أهل الكتاب) رسولاً يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة» .

هل «الجهل» بالقراءة والكتابة (الثقافة العالِمة) كامن ، كما هو بيّن ، في ذلك الطراز من الأساتذة المحاضرين ، أم في تلك الصور «الجاهلة» ، التي يصطنعها جمع من الكتاب والمؤرخين عن عملاق نهض بأعباء كبرى ، في تاريخ البشرية؟! .



٢

الوعي المحمدي التاريخي بين الواقع المشخص والطموح العقيدي للتغيير

ثمة أمر يلفت الانتباه أثناء البحث في البنية الثقافية المحمدية ، وهو بروز الإحساس عند صاحبها بعملية التغير والتحول ، على صعيد الواقع المشخص ، ومن ثم محاولة التوغل فيما ينطوي عليه هذا الأخير من احتمالات تجاوزِ ذاته . وهذا ما يجعلنا نرى في البنية المذكورة - في حال تناولها شموليا - نزوعين كبيرين وصلا إلى حد التناقض ، ولكنْ دون بلوغ مرحلة الصراع . أما النزوع الأول فيتمثل بما نجمله بـ«النسقية التاريخية للرؤية الثقافية المحمدية» . لكن النزوع الآخر يمكث وراء ما لا يحصى من المواقف اللاتاريخية المتعالية في الرؤية المذكورة ، أي وراء تصور لاهوتي غيبي . وإذا عبرنا عن النزوع الأول بالبعد النسبي ، فإن النزوع الثاني يفصح عن نفسه بصيغة بعدٍ إطلاقي . ووفق ذلك ، فإن التغير من شأن الأول ، في حين أن الثبات يجسد «جوهر» الثاني .

ولعلنا نعمم أكثر ، إذ نشير إلى أن كل دين يفعل (ينشط) بشرياً ، أي يتموضع في حقل بشري ، فإنه لابد أن ينطوي على بعْديْ النسبي والإطلاقي ، بكثير أو قليل من التشديد على تلفيقية العلاقة بينهما ، أي على تجاورية هذه العلاقة دون اندماجية طرفيها . فالإله ، هنا ، هو - بقدر أولي - مطلق ، أي غير مشروط زماناً ومكاناً وحركة ؛ بينما يُنظر إلى العالَم على أنه نسبي ، مشروط

بتلك الاعتبارات الثلاثة ، وذلك على نحو تعلن نسبيته عن نفسها فيه بمثابتها مطلقة .

ونكاد نقول ـ من موقع ذلك التضمين الديني للثنائية التلفيقية المذكورة ـ بأن التطور الذهني (الايديولوجي) المحمدي كان ، في اتجاهاته العامة ، أكثر ميلاً إلى التشديد **على العالَم** ، في إطار تصور دنيوي تغييري . بل لعلنا نجازف بالقول بأن إحدى نقاط التمايز الكبرى بين محمد ، كمؤسس للإسلام ، من طرف وبين مؤسسي الأديان الأخرى (اليهودية والبوذية والمسيحية تخصيصاً) من طرف آخر ، تمثلت في الطموح المحمدي إلى تغيير العالم ، وذلك عبر ما يمكن تحديده بـ«جدلية الحياة والموت» ، أو «جدلية الدنيا والآخرة» . يبرز هذا الموقف في مثل هذه الأحاديث المحمدية التالية :

«خيركم من لم يدع آخرته لدنياه ولا دنياه لآخرته»[1] ؛

« . . . اللهم أحْيني ما كانت الحياة خيراً لي ، وتوفّني إذا كانت الوفاة خيراً لي»[2] ؛

« . . . وعزتي لا أجمع على عبدي خوفيْن وأمنيْن : إذا خافني في الدنيا أمّنته يوم القيامة ، وإذا أمنني في الدنيا أخفتُه في الآخرة»[3] .

كما يبرز ذلك في مثل الحديث التالي ، الذي يؤكّد فيه على «العمل» وديمومته في الدنيا :

«لا يتمنّ أحدكم الموت ولا يدعُ به من قبل أن يأتيه ؛ إنه إذا مات انقطع عمله ، وإنه لا يزيد المؤمنَ عمرهُ إلا خيراً»[4] .

---

١) العقد الفريد لابن عبد ربه ـ الجزء الثالث ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٧ .

٢) رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٦١ .

٣) الترغيب والترهيب من الحديث الشريف للمنذري ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٥٥ .

٤) رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين للنووي ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ٢٦٠-٢٦١ .

ولنتمعّنْ في هذا الموقف الدقيق التالي ، الذي يضع الانسان وجهاً لوجه أمام مقتضيات مصيره ، مسلحاً بـ «رصيده الوحيد» الذي هو «عمله» :

«يتبع الميتَ ثلاثة فيرجع اثنان ويبقى معه واحد فيرجع أهله وماله ويبقى عمله»[1] .

وفي هذا السياق ، تبرز عملية التوحيد الجدلي اللاهوتي بين ما قد يبدو أطرافاً غير قابلة للتوحيد (الدنيا والدين ، والآخرة والدنيا ، والخير ـ ممثلاً هنا بالراحة ـ والشر) :

«اللهم أصلح لي ديني الذي هو عصمة أمري وأصلحْ لي دنياي التي فيها معاشي ، وأصلح لي آخرتي التي فيها معادي ، واجعل الحياة زيادة لي في كل خير ، واجعل الموت راحة لي من كل شر»[2] .

ومن نافل القول أن اتجاهاً آخر يمكن ملاحظته في «الموروث النبوي» ، ويقوم على الحث على الزهد في الحياة . وإذا كان غير مسوغ تاريخياً تجاهل هذا الاتجاه ، إلا أن تساؤلين يطرحان نفسيهما علينا في هذا السياق : هل يحوز الاتجاه المذكور على حضور مهيمن وحاسم في الموروث المحمدي ، أم أنه يمثل لحظة فيه رافقت شطراً من حياة النبي ، تلك الحياة التي لم تكن ـ بطبيعة الحال ـ ذات بعد واحد ولا ذات نسق واحد ولا ذات أفق واحد[3]؟ أليس من مهمات الباحث ـ إضافة إلى ذلك ـ أن يعيد النظر في «الأحاديث النبوية» ، التي قد يكون بعضها موضوعاً ، في حين يكون بعضها الآخر بحاجة إلى دراسة وتقص عميقين وفي ضوء جديد ، يتيح تفكيك هذا البعض من الأحاديث ، على نحو يضع يدنا

---

١) صحيح البخاري ـ الجزء الرابع المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٠٨ .

٢) النصيحة في الأدعية الصحيحة للحافظ عبد الغني المقدسي الدمشقي ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٥٠ .

٣) من هذا القبيل ، يبرز مثل الحديث «الشعري» التالي ، الذي يأتي لدى البخاري منسوباً لمحمد : «اللهم لا خير إلا خير الآخرة فاغفر للأنصار والمهاجرة» . (صحيح البخاري ـ الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٦٢) .

على دلالات قد تكون غائبة أو مغيبة حتى الآن ؛ مع التذكير بما أتينا عليه ، سابقاً ، من مسائل تضع الجانب اللغوي اللفظي من «الحديث النبوي المكتوب» موضع تساؤل ، أو شك . إن نصاً حديثياً ، كالتالي ، قد يقتضي منا أن نفهمه ليس كما أتى في بنيته المباشرة (السطحية) ، وإنما من موقع ما نراه محوراً رئيساً في «الحديث النبوي» وفي «النص القرآني» ، عموماً وإجمالاً :

«من كانت همته الدنيا حرّم الله عليه جِواري ، فإني بُعثت بخراب الدنيا ، ولم أُبعث بعمارتها»[1] .

فأخذُ مثل هذا النص على عوارضه ، دون التوغل في عملية الكشف عن المحور الرئيس المذكور الذي يخترقه ، يجعل منه بنية متأبّية على الكشف والضبط ؛ مما قد يوقع في أخطاء وأوهام تفرّط بأهداف البحث . فـ «خراب الدنيا» ، هنا ، ينطوي على «خصوصية إسلامية» تتمثل في النظر إلى أن «هذه» الدنيا إن لم يُنظر إليها في ضوء «الآخرة» ، فهي باطل ؛ بقدر ما تكون هذه وبالاً على الإنسان ، إنْ لم تقدْ إليها حياة فاضلة . وهذا ما توضحه ، وتفصح عنه مجموعة كبيرة من «الأحاديث النبوية» ، التي نقرأ فيها إلحاحاً على ضرورة عيش الحياة ، كما تقتضيه «طبائع الأمور» . ومن ثم ، فإننا نفهم ما كان محمد يهدف إليه ، مثلاً ، من السخرية بأولئك المتبتلين المتزهدين والمنعزلين :

«ما بال أقوام قالوا كذا وكذا ، لكنني أصلي وأنام وأصوم وأفطر واتزوج النساء ، فمن رغب عن سنتي فليس مني»[2] .

ولا بد من الاشارة إلى أن ذلك **النزوع المحمدي إلى الالتحام الكثيف والحميمي بالحدث المشخص**[3] ، وإلى التأكيد على إنسانية الإنسان وحاجاته

---

1) الترغيب والترهيب للمنذري - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٧٩ .

2) تلبيس ابليس لأبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي القرشي البغدادي - حققه وخرّج أحاديثه خير الدين علي ، دار الوعي العربي ببيروت ، دون تاريخ النشر ، ص٣٢٨ .

3) يقول محمد بهذا الخصوص : «ليس الخبر كالمعاينة» . (ضمن : أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي البصري - المجتنى ، دار الفكر بدمشق ١٩٧٩ ، ص٢٦) .

الضرورية إضافةً إلى التشديد على عبق الحياة الإنسانية بامتلائها وبكل عجرها وبجرها ، إن ذلك ، **مجتمعاً** ، نواجهه مهيمناً ، إجمالاً ومن حيث الأساس العمومي ، في النص القرآني . ففيه يبرز تصور «التوازن بين الدنيا والآخرة» ، وذلك على نحو تبدو فيه الدنيا مشروطة بالآخرة وهذه بتلك ، أي بصيغة التضايف وليس التجاور والتوازي . من هذا الموقع ، يفهم المطلب القرآني التالي :

«وابتغ فيما آتيك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا»[1] .

ومن هنا ، تبرز النزعة الدنيوية الحسية والواقعية ، بقوة ، في العالم المحمدي الاسلامي . ولعلنا نرى أن القرآن المكي والمديني ، وخصوصاً الأول منه ، يفصح عن تلك النزعة من موقع **ثنائية الحرمان والتملك** ، حيث **يجيب** على «الحرمان» ، **ويرد** عليه من موقع نقيضه : التملك .

وبذلك ، تُقصى «الرهبنة والرهبانية» ، بوصفها عائقاً يحول دون «الجهاد في سبيل الله» ، أي في سبيل حياة جهادية ، مفعمة بقدرات امتلاكها والسيادة عليها[2] .

وتدقيقاً لذلك ، يمكن القول بأن تقصياً بنيوياً ووظيفياً للسور المكية والمدنية ، في ضوء الثنائية المذكورة ، لخليق أن يقدم لنا فيضاً من الأدلة والبراهين ، التي تضع يدنا على الرغبة الحثيثة في «امتلاك» ، الحياة بعبقها وألوانها ومتعها . وقد تذهب نتائج التقصي ، المشار إليه ، أبعد من ذلك ، حيث تضعنا أمام الترجيح الكبير بأن «الآخرة» ، التي تواجه بـ «الدنيا» ، تمتح من هذه الأخيرة أنماط تبنْينها وتمظْهرها وتجليها . ومن ثم وبمقتضى ذلك ، فإن المثل العليا وأنماط السلوك والرغبات والأمنيات «الدنيوية» ، تنسحب على موازياتها ونظائرها «الأخروية» ؛ مع اشتراط تحقق الإنسجام الكلي بين «الذات الإلهية» و «الموضوع

---

١) القرآن ـ سورة القصص / ٧٧ .

٢) «في كل أمة رهبانية ، ورهبانية أمتي الجهاد» . (شرح كتاب السير الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني ـ إملاء محمد بن محمد السّرخسي ، الجزء الأول ، تحقيق صلاح الدين المنجد ، مطبعة مصر ١٩٥٨ ، ص٢٣) .

البشري» ، وما ينطوي ذلك على إشباع كلي لتلك المثل والأنماط والرغبات والأمنيات في «الآخرة» . إن هذه «الآخرة» ، التي تتطابق - هنا - مع «الجنة» و «الفردوس» ، إذ تتحقق عبر ذلك الانسجام الكلي بين الذات الإلهية والموضوع البشري ، فإن «الاغتراب» البشري يجد نهايته ، مفضياً إلى «الانسان الكلي» ، الذي يتعاين مع «الله» وجهاً لوجه دون وسيط أو ترجمان :

«ما منكم أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمانه»[1] .

وفي سياق ذلك ، يلاحظ ما يتجه إليه النبي من تأسيس لعملية المطابقة «المنهجية» بين القرآن و «الحديث» ، بحيث يغدو هذان وجهين لبنية واحدة . ففي البحث عن صدقية هذا «الحديث النبوي» أو ذاك ، ينطلق من أن النص القرآني هو الذي يقدم معيارية النظر المطلوبة ؛ وذلك بمعنى أن «الحديث» المعني عليه أن يثبت - بالاعتبار المنهجي المعنمي - صحة نسبته إلى القرآن . ذلك لأن عملية «الوضع - التزوير» للحديث ، كما توقع صاحب الحديث نفسه ، اكتسبت أبعاداً ووتائر متعاظمة كمّاً ونوعاً ؛ مع الإشارة إلى أن هذه العملية يمكن النظر إليها ، كذلك ، من موقع «تعددية قرائية» تمتلك مشروعيتها مما يكمن خلفها من وضعية اجتماعية مشخصة ، في مرحلة تاريخية معينة . ومن هنا ، أتى التحذير المحمدي التالي ، الذي يضع الكاذب على لسان «النبي» في مستوى واحد مع «الكافر في دخوله النار» :

«لا تكذبوا علي فإنه من كذب علي فليلج النار . . . من كذب عليّ فليتبوأ مقعده من النار»[2] . وحيثما يحدث هذا «الكذب» - وهو لا بد حادث - فإن النبي يضع أمام المحدّثين من المعيارية المنهجية ما يمكنهم من تقصي «الحقيقة الغائبة أو المغيبة» ، دون أن يدري أن هذه المعيارية نفسها ستكون عرضة لاختراقات المصالح الموضوعية ، ووجهات النظر الذاتية :

---

١) صحيح البخاري - الجزء الرابع - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٤٤ .

٢) صحيح البخاري - الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٠ ، ٢١ .

«إن الأحاديث ستكثر عني بعدي كما كثرت على الأنبياء قبلي ، فما جاءكم عني فاعرضوه على كتاب الله فما وافق كتاب الله فهو عني ، قلته أو لم أقله»[1] .

لا بد أننا سنلاحظ أن في هذا الحديث ، الذي يردنا عن أبي هريرة ، موقفاً عميقاً من العلاقة بين «النص الأصلي» و «النص الفرعي» . فبمقتضى ذلك ، يمكن لأي نص لاحق أن يكون «صحيحاً» ومُقراً به ، إذا وافق ـ من حيث المعنى الأساسي ـ «النص الأصلي ، القرآن» . ولكن هذا الموقف إذا كان قد استطاع إيجاد «معيار منهجي عمومي» للعلاقة بين القرآن والحديث ، فإنه ـ في الوقت نفسه ـ أسهم في منح القراءات والمواقف الاسلامية اللاحقة معيارية شرعية كافية ، لكي تظهر «صحيحة» ، على الأقل في نظر أصحابها ؛ أي لكي تؤجج نار صراع شبه مطرد بين أطراف «اسلامية» ، كل منها يعلن مشروعيته وشرعيته عبر «إنتاجه» من «الأحاديث» ما يستجيب لاحتياجاته .

بيد أن ما يهمنا الآن يكمن في أن النصّين كليهما ، القرآن والحديث ، يقومان ـ بإقرار من محمد ـ على توافق وانسجام في التصورات والمسائل الكبرى ، وكذلك الصغرى ، التي يواجهها المؤمن ، على مختلف الأصعدة . وبذلك ، فإن النزوع المحمدي «الدنيوي» ، الذي تحدثنا عنه فوق ، نواجهه في القرآن عبر مجموعة كبرى من المواقف والتصورات والفِكَر ، مُغْنياً ـ بذلك ـ الخريطة الثقافية المحمدية ، على نحو مشخص .

ويمكن ملاحظة أن اثنين من المواقف القرآنية يواجهاننا ، بتميز ، على صعيد ما نحن بصدده . **الموقف الأول** يتمثل بالسمتين الكبريين لمرحلتيْ مكة والمدينة . فهنا ، تكمن عملية انتقال مكثفة من صيغة تدميرية (تخريبية بتعبير محمد المأتي عليه آنفاً) تقوم على التحريض ضد «العالم القائم الفاسد» تحريضاً لاهوتياً عنيفاً ، متمثلاً بالتحذير من «يوم الساعة» القادم ، أو الذي أصبح قاب

---

١) الجاحظ : البيان والتبيين ـ الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٢ .

قوسين أو أدنى ، حيث يُنتقم من الأشرار «الكفرة» ويُثاب الأطهار «البررة» ، إلى صيغة بنائية جديدة ، تفضي إلى بناء «دولة المدينة - يثرب» . وقد كنا ذكرنا ، في موضع سابق من هذا الكتاب ، أن المرحلة المكية لم تكن ، بالنسبة إلى محمد - بالدرجة الأولى وفي أساس الأمر - دعوة إلى التوحيد ، بقدر ما كانت تأكيداً على «الوعد والوعيد» . ف «التوحيد» لم يكن - وفق المعطيات التي أتينا على أهمها - جديداً على القرشيين ، وكذلك «الله» ؛ مع الاشارة إلى أن ذلك حدث بصيغة تجعل من الآلهة الصغيرة شفعاء عنده . وقد لاحظنا أن هذه الأخيرة ستخضع ، لاحقاً ، لعملية تحوّل ، تجعل منها ملائكة تتحرك وفق المنظومة اللاهوتية الجديدة ، التي يقف على رأسها «الله» ؛ إضافة إلى أن «الله» ما قبل الاسلامي سيخضع لعملية إعادة بناء من موقع شمولية الموقف الجديد ، على الصعيد السوسيوثقافي والآخر الايديولوجي (العقيدي) .

ويلاحظ أنه في تلك الصيغة الثانية ، البنائية ، يقوم النبي المظفر بجهد نوعي كبير من أجل إرساء قواعد المجتمع الجديد بمختلف أشكالها ، في حينه . وهو يدرك ، بدراية ، ما ينتظره من مهمات تأسيسية جديدة ، ما زالت غامضة . ولم يكن ليتوهم أن انتصاراته السياسية والعسكرية ، التي خلفها وراءه ، ستكون هي الانتصارات التي تكرس الدين الجديد ، وتحميه في حالة السلم ، وتجعله ينتشر في أوساط الناس عبر الاجابة عن مشكلاتهم ومطامحهم . لقد كان يدرك أن تلك الانتصارات ليست أكثر من «الجهاد الاصغر» ؛ أما «الجهاد الأكبر» فهو الذي يواجهه ، الآن ، في إطار البناء الجديد ، الذي ينطوي على شؤون الفرد جماعةً وعلى شؤون الجماعة فرداً . وقد تكون «الصحيفة» ، التي نشرها الرسول في بداية استقراره المديني ، أهم وثيقة دستورية نظمت الاتجاهات العامة لذلك «الجهاد الأكبر»[1] .

---

١) انظر هذه الصحيفة - الوثيقة في : سيرة ابن هشام - الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٠٦-١٠٨ .

ويمكن القول ، إن محمداً ، المثقف الضليع والسياسي المتمرس ، برزت شخصيته في تلك الوثيقة ، على نحو متميز . فقد ظهر فيها مشرّعاً حقوقياً وسياسياً وخبيراً بالأنماط الثقافية (بالمعنى الانتروبولوجي) ، التي جسدتها الفئات الاجتماعية والسياسية والدينية في الوثيقة المعنية ؛ مما يشي بتجربة محمد الغنية ، التي كونها طوال سنوات الكفاح ضد خصومه من المكيين ، وغيرهم ؛ كما يشي بمخزونه الثقافي المتنوع ، الذي كونه - على سبيل التراكم والتمثل - ربما منذ سنواته الأولى التي عاشها في الصحراء ؛ ثم سنوات اليفاعة والشباب ، التي قضى جلها في غار حراء بقمة «جبل النور» المثير رهبة وجلالاً وروعاً في أرض صحراوية تبدو كأنها البداية والنهاية ؛ مروراً بـ «البيت المشيخي المثقف والمبجل حتى القداسة» ، الذي عاش في كنفه في مكة «المقدسة» مع جده وأعمامه وأقرانه ، مشفوعاً بذكريات الأجداد والآلهة والعوالم الغريبة ؛ وانتهاءً بتعرفه على العالم «الآخر» ، الاجنبي . ويلاحظ أن هذا العنصر الأخير قام به صغيراً وكبيراً : صغيراً بتقبل الألوان والتجارب والآراء بطواعية الطفولة وفضولها ، وكبيراً راشداً يرى ويسمع ويتمثل استلهاماً أو تبنّياً أو عزلاً . وهو ، في هذا وذاك ، أنجز قسطاً مرموقاً من التعلم والإطلاع ، ومن ممارسة جملة من الحوارات بينه وبين مجموعات من المكيين القرشيين ، وغيرهم من العرب والوافدين بصفة أو بأخرى ، إضافة إلى من التقاهم خارج مكة .

أما **الموقف القرآني الآخر** ، الذي يعبر - بخصوصية بارزة - عن النزوع المحمدي الدنيوي وبالتالي عن الخريطة الثقافية المحمدية المضمخة بالاحساس الواقعي التاريخي ، فيتمثل في مسألة «الناسخ والمنسوخ» . ههنا ، تتجلى الفاعلية الذهنية المحمدية المطواعة والحازمة ، **دون مكابرة** ، في استيعاب واقعه المتغير ، وكذلك في ممارسة **نقد ذاتي شجاع** حيال مواقف يرى أنها خطأ ، أو أنها غير مستقيمة ، بحيث تحتاج إلى التصويب (لنستعدْ في أذهاننا - على سبيل المثال - قصة الرسول مع الأعمى المُلق مصوغةً على نحو بارع في النص القرآني - سورة عبس!) . ويقدم لنا الزُّهري (توفي سنة ١٢٤هـ) في كتابه (الناسخ والمنسوخ) - وهو من أقدم الكتب في بابه - ثَبتاً بالآيات القرآنية المنسوخة والناسخة ؛ مسهماً -

بذلك - في تحديد المدارات الرئيسة ، التي تبلورت على هذا الصعيد ، ومن ثم في ضبط بعض الإتجاهات العقدية في تطور الشخصية الثقافية المحمدية . والمبدأ الاساسي ، في المسألة ، يقوم على أن الآية الناسخة لآية قرآنية ما تأتي بمعطيات اكثر دقة من معطيات تلك ، أو تلح على موقف جديد الخ . . . ؛ ومن ثم ، يكون الناتج أن الناسخ «أكثر خيراً وفضلاً» من المنسوخ :

«ما ننسخ من آية أو نُنْسِها نأتِ بخير منها أو مثلها»[1] .

ونأخذ ، فيما يلي ، بعض النماذج من الناسخ والمنسوخ ، لنتبين **تصاعد** الخريطة الثقافية المعرفية المحمدية ، عمقاً وسطحاً ، في ضبط تلك الاتجاهات العقدية الكامنة في التطور المحمدي :

«أول ما نسخ من القرآن من سورة البقرة القبلة . كانت نحو بيت المقدس ، تحولت نحو الكعبة ، فقال الله عز وجل : (ولله المشرق والمغرب . فأينما تولوا فثم وجه الله إن الله واسع عليم) . نسخ بقوله (قد نرى تقلب وجهك في السماء فلْنولينك قبلة ترضها فولّ وجهك شطر المسجد الحرام)»[2] .

فمن الملاحظ أن ذلك ينطوي على تطور موقف محمد من اليهود ، سياسةً وعقيدةً .

«وقال تعالى : (يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنَفَع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما) - فنسخت بالآية التالية - : (يا أيها الذين آمنوا انما الخمر والميسر والانصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون)»[3] .

---

١) القرآن - سورة البقرة / ١٠٦ .

٢) الناسخ والمنسوخ للزهري - رواية أبي عبد الرحمن محمد بن الحسين السُّلمي (ومعه تنزيل القرآن بمكة والمدينة) ، تحقيق حاتم صالح الضامن ، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الثانية ، بيروت ١٩٨٨ ، ص١٨ .

٣) المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص٢٤ .

ههنا ، نتبين - كذلك - حسماً لصالح تحريم الخمر وغيره ، بالرغم من «المنافع» التي أقرت له من قبل . ولعلنا نلاحظ ، الآن ، أن الرؤية إلى الأشياء والعلاقات تتعمق بانتقالها من العام الى الخاص ؛ مما يجعلها (أي الرؤية) أكثر حميمية والتصاقاً بالحياة المشخصة . وقد يكون المثال التالي واحداً من أمثلة عديدة ، تشير إلى ذلك . فقد جاء في القرآن عن الأعراب بأنهم

«أشد كفراً ونفاقاً»[١] .

لكن الآية ، التي نسخت ذلك ، اخترقت البنية الأعرابية ، لتكتشف فيها مستويات وأنساقاً متعددة ومختلفة . ومن هنا ، أتى النص على النحو الآخر التالي ، الأكثر تشخيصاً وتخصيصاً ، ومن ثم اقتراباً من المسألة :

«ومن الأعراب من يؤمن بالله واليوم الآخر»[٢] .

وكما يبدو ، فإن عملية الانتقال تلك من العام المجحف الى الخاص المنصف ، لا تشير إلى بعد معرفي ذهني فحسب ؛ بل إنها قد تعني - كذلك - تدقيقاً أعمق للتحالفات السياسية والخطط الاقتصادية والاجتماعية وغيرها . وعلى هذا ، يتضح لمحمد أنه لا يكفي أن يتولى عن خصومه أو أصدقائه ، إنْ أعرضوا عن «تذكرته» ، بل عليه أن يفعل أكثر من ذلك : أن يكافح من أجل إقناعهم ، وإعادة بنائهم ذهنياً عقيدياً : «فتولَّ عنهم فما أنت بملوم»[٣] ، نُسخت بـ «وذكّر فإن الذكرى تنفع المؤمنين»[٤] .

إن نمو البعد الثقافي الذهني في الشخصية المحمدية ، وتبلوره على نحو مشخص ومخصص في مراحل متأخرة من حياته ، كان تعبيراً عن ضرورة إنجازه لاستقلاله الثقافي والديني عن الأديان والتيارات الايديولوجية الأخرى ، خصوصاً

---

١) القرآن - سورة التوبة /٩٧ .
٢) القرآن - سورة التوبة /٩٨ .
٣) القرآن - سورة الذاريات /٥٥ .
٤) القرآن - سورة الذاريات /٥٥ .

منها تلك التي كانت معاصرة له . وهذا يشير إلى أن محمداً ، وإن كان في مراحل حياته الدينية والثقافية متأثراً ، بقوة ، باليهودية والمسيحية (وربما كذلك بالزرادشتية) ، إلا أنه - في مرحلة النضج الديني والسياسي والثقافي - سيحدث قطيعة معها (وهذه بقيت في كل الأحوال قطيعة نسبية ، خصوصاً فيما يتصل بالنصرانية الحنيفية ، أي بأنصار الله الحنيفيين) . وقد يتضح ذلك أكثر ، حين نضع في اعتبارنا أن محمداً كان يدرك دوره التاريخي ، ويملك - من ثم - وعياً متقدماً بعصره . أما هذا الوعي فقد برز مشروطاً بالإقرار بـ «ألوهية عليا» ، تعلو على الجميع منفردين ، وتسمو متجسدةً بصيغ المجتمع الجديد ، الذي لا بد من إقامته والمحافظة عليه . فقد أعلن محمد في «خطبة الوداع» ، التي أراد أن يلخص فيها جماع قوله لأصحابه :

«فإني قد تركت فيكم ما إن أخذتم به لم تضلوا بعده ، كتاب الله»[1] .

ويلاحظ أن عملية التجسد هذه تبرز أكثر في الحديث الشهير عن «الثقلين» ، اللذين يتركهما النبي لأصحابه ، وذلك حيث يعلن عن أن الثقل الثاني (وهو أهل بيت محمد) هو الضامن ، بعد «كتاب الله» ، للبقاء في «حدود الاسلام الصحيح» ، والحفاظ عليه .

ويمكن القول بأن ما قدمه محمد للعرب وغيرهم على مدى ثلاثة وعشرين عاماً - وهي مرحلة ليست قصيرة بالقياس إلى إنسان بذاته - كان ، بالرغم من المعجمية الجديدة التي أتى بها ، واضحاً بصورة عامة بالنسبة إليهم . بل لعلنا ندقق هذه الفكرة إذ نقول ، إن الفترات الباكرة من الدعوة الإسلامية المحمدية (وهي التي تطابقت عموماً مع المرحلة المكية) ، لم تكن تتطلب من أنصارها فهماً عميقاً ، **نظرياً وتنظيرياً** ، بقدر ما اقتضت وجود **جمهور يخترقه الإيمان والحماسة** الدافقة اختراقاً . وهذا مفهوم من موقع أن المرحلة المذكورة قامت - أساساً - على فكرة «التحذير من يوم الحساب» و «التبشير بالجنة» ؛ مما عنى -

١) الجاحظ : البيان والتبيين - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٥ .

عموماً وإجمالاً - غياب مناقشة أولئك لمحمد في المبادىء العامة التي طرحها عليهم ، إلا لماماً . بيد أن ذلك وحده لا يجلو الموقف ؛ إذ علينا أن نضيف أن كلام «النبي الشعبي» كان - كما تخبرنا عائشة زوجته -

«كلاماً مفصلاً يفهمه كل من يسمعه»[١] .

نضيف إلى ذلك أن «البنية الثقافية» للمكيين المسيحيين والنصارى واليهود والوثنيين ، وغيرهم ، لم تكن بالنسبة الى الخطاب القرآني مادة بكراً . فهؤلاء كانوا يعرفون دلالات ذلك الخطاب المتصلة بالله والكتب الدينية والقراءة واهوال الآخرة الخ ؛ وإلا لما نشأت مباشرة حوارات ساخنة[٢] . فلغة التوصيل ، بين هذا «الرجل الخبير بعواطف الناس وعقولهم» وبين هؤلاء ، كانت من القوة والبساطة بحيث إنها مارست دوراً ضخماً في كسبهم إلى صفه ؛ ناهيك عن عدالة القضية التي دافع عنها ، وذلك على نحو برز فيه هذا الدفاع - في عموم الموقف وإجماله - دفاعاً عن «أرازل الناس» . وقد نقول ، إن «المتلقي» أسهم - بقوة - في ضبط لغة التوصيل النبوية ، سواء كان متضامناً أم رافضاً متحدياً . ويلاحظ أن قبول الدعوة المحمدية كان واسعاً ضمن أوساط اولئك «الارازل» ؛ مما وشم هذه الدعوة بلون خاص في نظر «الملأ» . ومن الملفت أن ذلك «الرجل» ، الذي صدع بـ «نبوته» ، لم يكن يجد غضاضة في أن يظهر إنساناً عادياً ، بحيث تنطبق عليه - كما على غيره - مواقف القوة والضعف والأمل القنوط والغضب والهدوء والتشاؤم والتفاؤل . بل هو أكثر من ذلك : إنه يعلن انتماءه الحقيقي ، ويؤكد عليه عبر وحدته مع «الآخرين» ، وتضامنه معهم . ففي كلمة يوجهها لأحد الرجال المبهورين بشخصيته «العملاقة» والمرتعدين من مجرد الاقتراب منه ، يقول محمد ما يسمح لنا بالتأكيد على **الحضور الكثيف لجدلية السلطة والثقافة في** شخصيته :

---

١) النووي : رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٩٦ .

٢) انظر : محمد عزة دروزة : عصر النبي وبيئته قبل البعثة - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٤٤٢ .

«هوّن عليك فإني لست بملك إنما أنا ابن امرأة من قريش كانت تأكل القديد»[1] .

ولعلنا نلاحظ أن تلك المواقف كلها ، مجتمعةً ومنفردة ، كانت تفصح عن نفسها خصوصاً في بواكير الدعوة الاسلامية ، حيث كان صاحبها يعيش مشروعه الجديد بحماسة دافقة ، وإنْ بقليل أو كثير من الوضوح . وقد عبر هو نفسه عن ذلك ، حين كان يعتقد - في حقبة ما من تلك البواكير - أن «روحاً ما» قد مسّته ، محدثةً فيه خشية من نفسه . لنقل ، إن تلك الحقبة مثلت تجربة التلمّس الأولى لـ «الجديد الغامض» . وقد كان من شأن ذلك أن ترك بصمات على سلوك «النبي الناهض» ومعجميته اللغوية . وإذا كانت هذه الأخيرة قد تركزت ، في الحقبة المعنية ، في التبشير بيوم «الحساب الاعظم» ، فإن ما كان يبدو هاماً وحاسماً فيها هو **لغة الوعد والوعيد** والوعظ ، التي تختلط فيها الآمال بالإنذارات والمطامح والإحباطات ، وليس لغة الحوار الهادىء والمنظم : إنها لغة مشحونة بالتوتر واللهاث وراء التخويف من أهوال «جهنم» ، أي من تلك «النار الربانية» ، التي ستكون المآل المؤكد للظالمين المكابرين[2] ؛ وإنها لغة الهجوم على هؤلاء بصيغة متوترة ولاهثة ومتقطعة وحذرة حَذَر من يضرب ضربته في حرب غابات ، ليختبىء ثم يعود .

ولما كانت تلك اللغة ما كانت عليه ، لغة هجوم لا دفاع فيه إلا بصيغة التقرير القاطع بأنه (أي الهجوم) ما هو إلا لصالح المهاجِمين ، فقد انطوت على **خطاب رؤياوي** يتعايش فيه الغموض مع الوضوح ، ويتواشج ويندغم . ومن هذا الموقع ، يمكن - في ظننا - أن ندرك دلالة ما أحدثه محمد من بلبلة سيكولوجية وعقلية في صفوف الذين خاطبهم ، تلك البلبلة التي جعلتهم يتحفزون

---

١) كتاب الطبقات الكبير لمحمد بن سعد كاتب الواقدي : المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٤ .

٢) يظهر ذلك في مثل الحديث النبوي التالي : «اشتكت النار الى ربها فقالت رب أكل بعضي بعضا فأذن لها بنَفَسين نفس في الشتاء ونفس في الصيف» . (صحيح البخاري - الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٨٩) .

ويُستنفرون ويُستفزون ، وربما كذلك يرتعدون ، دون أن تتاح لهم بعدُ إمكانات التأمل العقلي والتفكير المستقبلي ، بما في ذلك طرق المواجهة المرتقبة . ولعل مثل هذه الحالة كانت ضرورية ، على نحو أولي ، من أجل البدء في المعركة التاريخية القادمة . ومن هذا القبيل ، يبرز الإنذار المرعب التالي ، باستخدامه اللغوي المرّوع :

«أتسمعون يا معشر قريش ، أما والذي نفسي بيده ، لقد جئتكم بالذبح . قال : فأخذت القومَ كلمته»[1] .

وفي ضوء ذلك ، يغدو مفهوماً ما أعلنه أحد كبار قريش الملئيين (وما كان ممكناً أن يعلنه آخرون من أمثال هذا الكبير) :

«فقال أبو جهل والله يا معشر قريش ما نرى عتبة إلا قد صبأ إلى محمد صلى الله عليه وسلم وأعجبه كلامه فانطلقوا بنا إليه فأتوه فقص عليهم القصة فقال والله الذي نصبها بنيةً يعني الكعبة ما فهمت شيئاً مما قال غير أنه انذركم صاعقة مثل صاعقة»[2] .

إن اللغة الرؤياوية غالباً ما تفصح عن نفسها بمثابتها لغة **شعرية سحرية** ، تتكسّر فيها الأزمنة ، وتلتحم بها الذات بالموضوع ، وتُنسج منها فضاءات مفعمة بالآمال والإحباطات والمسرة والكآبة ؛ كما توقظ بها شبكة غزيرة من التداعيات الحسية التجسيمية ، التي تتمنع على التشخص التأملي النظري . وهي بذلك (أي اللغة المعنية) تمتلك المخاطَب من حيث لا يحتسب ، وتأخذ عليه أنفاسه ، طارحةً إياه أرضاً دون مقاومة . ومن هنا ، تبرز هذه اللغة بوصفها منظومة من أدوات التوصيل السحري ، التي تبدو التمائم وكأنها القلب منها . وقد كان ذلك متطابقاً مع ما كان قائماً في واحد من الحقول الواسعة الفضفاضة من الذهنية

---

١) السيرة النبوية لابن هشام ـ الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٥٩ .

٢) السيرة الحلبية ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣٣٠ .

العربية ، ما قبل الإسلام وفي المراحل الأولى من نشوئه . وهذا ما جعل العرب الذين استمعوا إلى الآيات المكية الأوائل يعلنون ، دهِشين مأخوذين :

«إنْ هذا إلاّ سحر يؤثر»[1] .

وهذا ما جعل فريقاً كبيراً متزايداً من الفقهاء والمفسرين والدارسين الاسلاميين يرون أن ما يعلن عن أنه «إعجاز القرآن» يكمن ، أساساً ، في «سحره»[2] . ولم يكن ذلك ، في حقيقة الأمر ، إلا توافقاً مع رؤية الصحابة والتابعين وتابعي التابعين للمسألة . ففي «تاريخ اليعقوبي» ، نقرأ أن جعفر بن محمد قال :

«الله لم يبعث قط نبياً إلا بما هو أغلب على أهل زمانه . . . وبعث عيسى في زمان أغلب الأمور على أهله الطب فبعثه بإحياء الموتى . وبعث محمد (ص) في زمان أغلب الأمور على أهله الكلام والكهانة والسجع والخطب فبعثه بالقرآن المبين والمحاورة»[3] .

وذلك يشير إلى أن محمداً إذ قدم خطابه الديني الرؤياوي ، فإنه انطلق من **لغة عصره والآفاق المحتملة** ، في اطارها : إنها **لغة اللغة** ، أي لغة البيان . بيد أن الناس إذ مارسوا هذا البيان ، وأفصحوا عنه بمثابته النشاط الذهني الأكثر حضوراً ، فإنهم ـ في ذلك ـ لم يعيشوا منه ، من البيان ؛ كما كان الحال في أثينا

---

١) سيد قطب : التصوير الفني في القرآن ـ دار الشروق ، بيروت والقاهرة ، دون تاريخ ، ص١٦ .

٢) انظر بحثاً عدنا إليه في سياق آخر سابق من هذا الكتاب : صبحي الصالح ـ آفاق الدراسات القرآنية الحديثة ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٨٨ . والدارس الاسلامي المذكور (الشيخ صبحي الصالح) يعمق فكرته تلك عن «سحر القرآن» ، فيرى ان هذا فعل «فعله في القلوب في أوائل الوحي قبل ان تنزل آياته التشريعية ، ونبوءاته الغيبية ، ونظرته الكلية الكبرى إلى الكون والحياة والانسان» . (المرجع السابق مع معطياته المذكورة) .

٣) تاريخ اليعقوبي ـ الجزء الثاني ، دار الفكر ببيروت ١٩٥٦ ، ص٢٠ .

الكلاسيكية ، التي كانت «السياسة» فيها أظهر الأنشطة الذهنية ، التي مارستها ، في حينه .

إن «البيان السحري» جسد الهيكلية الحاسمة للخطاب الديني المحمدي ، ووضع متلقّيه أمام مهمة تفكيكه وتحليله من أجل تبين ما يخفيه أو يتناسج معه من دلالات . وإذا كانت هذه المهمة غير مطروحة في بواكير الموقف ، فقد تعين على المتلقي أن يتلقف الخطاب المذكور ، في ضوء الوظيفة الحاسمة التي ينطت به ، في حينه : التعبئة الأخلاقية العاطفية باتجاه الشعور بأهوال «اليوم الموعود والقريب» . وهذا ما كان عليه أن يعني أن السحر القرآني «الباكر» لم يطح بدلالته المعنمية بالنسبة إلى المتلقي . فقد كان أنصار النبي الناهض وخصومه يدركون ـ على نحو من الأنحاء ـ ما يخاطبهم به ، أي وفق الزاوية ، التي ينطلق منها المتلقي ؛ مما يشير إلى أن اللغة المعنية كانت من القوة والبساطة ، بحيث إنها كانت تتشظى باتجاهات دلالية متعددة تعدُّد البؤر البشرية المخاطَبة . فإذا كان «عتبة» ـ في النص المأخوذ عن «السيرة الحلبية» ـ قد أعلن لقومه أنه ما فهم شيئاً مما قاله محمد ، إلا أنه ـ في إضافته التي أعلن فيها بأنه (أي محمداً) بالرغم من ذلك أنذر خصومه «صاعقة مثل صاعقة» ـ يدلل على أنه ، بلى ، «فهم شيئاً» من ذلك القول . وهذا ما يضعنا أمام نمط من الخطاب الديني ، الذي ينطوي على دلالات متحركة وقابلة للتموج ، وفق واقع الحال . ومن قبيل هذا الموقف ، يبرز ما استشعره جمع من أفراد القبائل ، الذين عرض محمد نفسه عليهم . فأحدهم قال للرسول الداعية ، بعد أن سمع قولته :

«إني أرى هذا الأمر الذي تدعو إليه مما تكرهه الملوك»[1] .

فمحمد لم يقل ، حرفاً ، «ما تكرهه الملوك» ، ولكنه قدم ـ في خطابه ـ ما يتواطأ ، دلالياً ، مع ما يحيط بأنصاره وبخصومه من مشكلات ، وبما يفكرون به ، على نحو أو آخر .

---

١) السيرة النبوية وأخبار الخلفاء للبشتي ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٠١ .

هكذا ، إذاً ، وحيث كان الأمر كذلك - وهو كذلك - فإننا سنواجه ، في شخصية محمد ، نقطة قوة مرموقة ، سبق أن كشفها أصحابه وأنصاره من الجمهور الواسع المُفقر اقتصادياً ، والمستلب ثقافياً إيديولوجياً : إنها تلك التي تمثلت في أن أوجه الضعف والقلق والتردد ، التي طبعت بعض مواقف تجربته الأولى ، حوّلها هو وأصحابه وأنصاره هؤلاء إلى مرابض انتصارات آتية ، وذلك حيث نظروا إليها على أنها «تجربة» و «اختبار» و «تحفيز» و «تحذير» . وفي هذا الحقل ، نرى ضرورة الإشارة إلى أن من يبحث من الباحثين والاسلاميين ، والمؤمنين عموماً ، عن «محمد الكامل» ، إنما ينطلق من مناقضة صريحة للمعطيات السيرية ذاتها أولاً ، ولمستلزمات الشخصية المحمدية ، كما قدمها صاحبها نفسه ، ثانيا ؛ كما ينطلق ، ثالثاً ، من تصور لا إنساني عن «الإنسان» .

وفي هذه الحال ، يواجهنا نمط من الكتابات الإسلامية التبجيلية ، التي تصدر بغزارة ، لتغذي حساً إيمانياً طافحاً بالمطلقات وقابلاً لاحتمال التحول إلى مواقف من شأنها أن تسيء إلى فهم صاحب «السيرة النبوية» العظيمة[1] . وجدير بالقول أن ذلك النمط الكتابي يتجاوز السياق التاريخي المشخص لتلك السيرة ، وذلك عبر الإطاحة بما عانت منه وكابدت وتقدمت وتراجعت وأصابت وأخطأت ، وفي أنها - بهذا كله وليس ببعضه - ظلت ، مع ذلك ، تجسد مثلاً كبيراً حافزاً للبشرية ، بمعنى أو بآخر . وقمين بنا أن نواجه ما واجهناه في إطار مسألة «الأميّ» : النزوع الإيديولوجي لدى أولئك نحو إبراز «محمد الكامل» كواحد من مستلزمات وشرائط «الإعجاز والمعجز» . وفي كلتا الحالتين المذكورتين (النظر إلى الرسول على أنه - الكامل - لأنه فوق الفعل التاريخي

---

١) لنتمعّنْ ، مثلاً ، فيما كتبه سعيد حوّى ، لنبيّنّ كيفية الإطاحة بذلك السياق التاريخي المشخص للشخصية المحمدية أولاً ، وإلى أي مدى يتطابق ذلك مع المطلب المنهجي الحواري المتميز ثانياً : وجادلهم بالتي هي أحسن . ففي كتاب (الرسول صلى الله عليه وسلم للكاتب المذكور - الجزء الأول ، الطبعة الثالثة ، بيروت ودمشق ١٩٧٤ ، غلاف الكتاب الداخلي) ، نقرأ مايلي : «إن محمداً أعظم الناس في كل شيء ، وإن الذين يتخذون غيره قدوة حمقى وناقصون» .

النسبي ، وعلى أنه المعجز لأنه - أمي -) . يبرز نزوع لدى معظم كتاب السيرة والاسلاميين يتمثل في استصغار شأن الخصم المحمدي . ففي هذه الحال ، ينظر إلى هذا الأخير على أنه جبان وسخيف وقاصر ، وعلى أنه - من ثم - لم يشغل حيزاً تاريخياً مرموقاً[1] .

وهذا من شانه أن يجعل من ذلك الخصم قوة هامشية هزيلة ، وغير جديرة بالتحدي الاسلامي المحمدي ؛ مما يجعلنا نقف عاجزين عن فهم المقولة الجدلية : **الفعل التاريخي الكبير يشترط خصماً أو تحدياً تاريخياً كبيراً** . وهذا ما نواجه جواباً عليه من قبل صاحب ذلك «الفعل التاريخي الكبير - محمد» ، حيث يعترض على مَنْ قلل مِن أصحابه من قدر قتلى غزوة بدر :

«ما الذي تهنئوننا به؟ فوالله إن لقينا إلا عجائز صلعاً كالبدن المعقلة ، فنحرناها ، فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال : أي ابن أخي ، أولئك الملأ!!»[2] .

لقد كان محمد رجل العصر ، إذ اكتشف بلغة هذا الأخير المداخل الشرعية إليه . وكان أحد هذه المداخل أن يرتفع محمد باهتماماته وهمومه وهواجسه ومطامحه على جمهوره ، حيث يذهب بعيداً باتجاه «السماء» ، وذلك بقدر ما ينزل إليه ويتوغل فيه ويجيب عن مشكلاته . ومن معضلات البحث التاريخي العصيّة أنه لا يستطيع العودة إلى أنماط السلوك العملي ، التي تبلورت لدى أوساط واسعة من المؤمنين المسلمين غير العالمين وغير القارئين وغير الكاتبين ، في إطار كونهم كذلك ، أي مؤمنين مسلمين . إن هذا الأمر ، الذي يمثل أحد أهم المصادر للحركة الإسلامية ، في بواكيرها الأولى خصوصاً ، من شأنه ، إن

---

1) على العكس من وجهة النظر هذه ، نواجه آراء أخرى لدى بعض الكتاب الاسلاميين «الموضوعيين» . ففي (الاغاني لأبي الفرج الاصفهاني - الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٤٧) نقرأ أن «دار الندوة لم يكن يدخلها الا ابن اربعين أو مازاد ، فدخلها أبو جهل وهو ابن ثلاثين لجودة رأيه» .

2) سيرة ابن هشام - الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٠٧-٢٠٨ .

وُضعت اليد عليه ، أن يقودنا إلى معرفة كيف نظر هؤلاء المؤمنون إلى نبيهم ، في عملية تمثلهم السيكولوجية والعقلية لما طرحه عليهم ، وكيف نظر هو إليهم ، في عملية تمثلهم السيكولوجية والعقلية لما طرحه عليهم ، ولما فكر هو فيه حولهم . وما وصلنا من مصادر ، وصلنا أولاً وأخيراً عبر كتّاب السيرة والمؤرخين والأدباء والفقهاء وغيرهم . وهذا الموقف نفسه ينطبق على ما نُقل عن بعض من أولئك المؤمنين . وينبغي القول ، إن الأمر ، هنا ، لا يتعلق بما قد يحدثه المؤرخ أو الكاتب من تغيير أو تعديل أو تزوير - في حالات معينة - لما نقله عن هؤلاء ؛ بل إنه يتعلق بأن «الحدث» نفسه إذ يُنقل إلى مستوى التنصيص ، فإنه يخضع - إلا في حالات مقصودة - لمقتضيات هذا المستوى .

إن شخصية محمد ، بهذا الاعتبار ، أبعد من أن تُختزل فيما وردنا من كتابات سيرية وغيرها ، ومن ثم أبعد من أن تلخص في بحث أو آخر ، مثل بحثنا هذا . ومن هنا وبمقتضى البحث العلمي التأريخي ، ستبقى هذه المسألة مفتوحة ، لمدى لا نستطيع تحديده . وهذا من شأنه الدعوة إلى قراءة النص السيري بكثير من التحفظ ، أو بكثير من لغة الاحتمال والإمكان ، وكذلك بقليل من الصرامة والحسم ، اللذين يلجأ إليهما النموذج السيري المأتي عليه ، بصورة إجمالية عامة .

ولعله من بالغ الأهمية الانطلاق المنهجي باتجاه تقصّي الشخصية المحمدية ، بمثابتها مشروعاً **مفتوحاً كان ينمو ويتكامل مع الحدث نفسه** ، وذلك على أساس من التواضع في مواجهة هذا الحدث ، وفي صوغ رأي حوله أو قرار . وهنالك من الأدلة على ذلك ما يسمح بانجاز أكثر من مؤلَّف . ويكفي أن نورد بعضاً من عناوين هذه «الأدلة» ، كي نتبين اتساعها وتنوعها وطرافتها : قصة «الأعمى ابن مكتوم» ، وحادثة «تأبير النخل» ، و «قصة الغرانيق» على ما يواجهها من تحفظات أو اعتراضات[1] ، وحادثة «أخي عثمان بن عفان لأمه -

---

١) تقدم طريقة تفسير قصة الغرانيق من قبل جلّ كتّاب السيرة والمفسرين والفقهاء نمطاً من التفكير اللاتاريخي التبجيلي ، المفتقد للرؤية النقدية في قراءة الحدث التاريخي . ففي هذه =

عبد الله بن سعد بن أبي سرح» ، و «موقف عمر بن الخطاب من صلح الحديبية في حضور الرسول» ، ووصول أحد المسلمين الهاربين من مكة إلى محمد «أثناء انعقاد صلح الحديبية» ، و «اعتراض عمر على استغفار محمد لعبد الله بن أبيّ بن سلول» ومصير هذا الاعتراض ، وتعليق بعض المسلمين المستنكرين لما اعتبر «فتحاً مبيناً» بعد الصلح المذكور الخ . . .

لنلاحظْ هذا الموقف التالي الدرامي والإشكالي (ضمن المواقف المذكورة) ، وقد واجهه النبي في حضور أصحاب له . ففي رواية ينقلها لنا المسعودي (ومعظم كتاب السيرة والمؤرخين) ، جاء ما يلي :

«أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتل عدة ، منهم عبد الله بن سعد بن أبي سرح . . . وكان أخا عثمان بن عفان لأمه وأحد من كتب الوحي فارتد مشركاً ولحق بمكة ، فلما أمر النبي . . بقتله أخفاه عثمان ثم أتى به النبي . . سائلاً فيه فصمت النبي . . طويلاً ثم قال (نعم) . فلما

= القصة ، يظهر محمد جالساً مع «المشركين» ، حيث يقرأ سورة (والنجم إذا هوى) . وهو إذ بلغ «أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى» ، يتابع قراءته قائلاً : تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترتجى» . وقد فُهم ذلك على أنه تقرب من محمد من القرشيين ، وإشراك آلهتهم بالعبادة جزئياً .

أما موقف كتاب السيرة والمفسرين والفقهاء المعنيين ، من القصة المذكورة ، فيأخذ ثلاثة مناح كلها تصب في مصب واحد ، هو ذلك النمط من التفكير اللانقدي . المنحى الأول يقوم على إنكار القصة عموماً ومن حيث الأساس ، من موقع أنها لا تتطابق مع فكرة التوحيد الخالص ، التي أتى بها النبي محمد . والمنحى الثاني يرى أن ما قاله محمد من مديح لآلهة قريش لم يكن إلا بتدخل من «الشيطان الماكر» ، الذي استغل «أمنية النبي» في التقارب مع جماعته . وأخيراً المنحى الثالث ، ويقوم على أن الشيطان «ارتصد سكتة عند قول محمد ـ ومناة الثالثة الأخرى ـ فقال الشيطان ما تبقّى محاكياً نغمة صوته (أي صوت محمد)» . «فظنهما النبي أنهما من قوله هو نفسه» ؛ وبذلك ، انطلت «الحيلة الشيطانية» على محمد (انظر في ذلك وفي المناحي المذكورة : السيرة الحلبية ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣٥٣ ، ٣٥٥ ؛ وتاريخ الطبري ـ الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣٣٨-٣٤١) .

انصرف به عثمان قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لمن حضره من أصحابه (أما والله لقد صَمتُّ ليقوم إليه بعضكم فيضرب عنقه) فقال رجل من الأنصار : فهلا أومأت إلي يا رسول الله؟ فقال (إن النبي لايقتل بالاشارة»[1] .

ان النص المسعودي المقدم ههنا ، على قصره واختزاله وسلوكه مسلك الحيدة ، على وجه العموم ، يعرض علينا لوحة انسانية مضمنة بمختلف العواطف المضطربة والمتصارعة والمتهادنة والمتداخلة والمتسائلة والمشكّكة والمتحاقدة والمُحبطة والمؤمّلة . كيف استطاع عثمان بن عفان أن يستجرّ النبي الثائر على «أوباش قريش» باتجاه صمت بليغ مدمّر ، شُخّص بكلمة وحيدة ، أطلقها النبي ، تعبيراً عن رفض عنيفٍ ، ولكنْ محاصَرٍ بكذا وكذا من الاعتبارات السياسية والقرابية والاجتماعية والسيكولوجية الذاتية وغيرها!

إن كلمة «نعم» ـ بعد صمت طويل ـ **لم تكن** استجابة لمطلب عثمان في اطلاق سراح «مرتدّ مجرم مضاد» للدعوة الاسلامية ، **بقدر** ما كانت احتجاجاً دلالياً على ذلك . فهو لم يقلها هكذا ببساطة ، بل قالها بعد ذلك الصمت الطويل الذي قام في أثنائه بعملية عقلية وسيكولوجية مركّبة من حسابات معقدة . ولنلاحظ تلك الفسحة الزمنية الملغَّزة ، التي انقضت قبل أن يجيب «القائد ـ النبي» بـ «نعم» ، كيف هي أناخت بكلكلها الإستفزازي الثقيل على كاهل أصحابه ، الذين أحبوه حتى الحد الأقصى ، لأنه كان شجاعاً في الحق ، ولأنه لا يخشى في الحق لومة لائم؟ وما الذي دار في أذهان هؤلاء ، في أثناء تلك الفسحة الزمنية ، حول نبيهم ، وحول عثمان ، وحول أمثال المرتد ، الذي يطلب أخوه تبييض صفحته؟ وأخيراً وليس آخراً ، كيف فكر النبي في أصحابه ، وفيما فكروا فيه ، إبان الفسحة المذكورة؟ وقد يضاف تساؤل داخلي آخر ذو أهمية استراتيجية تأسيسية ، وهو : كيف تتحدد العلاقة أو العلاقات بين المبادىء والمثل من طرف ، وبين الواقع الاجتماعي التاريخي المشخص من طرف آخر؟

---

١) المسعودي : التنبيه والإشراف ـ دار التراث ، بيروت ١٩٦٨ ، ص٢٣٢-٢٣٣ . انظر أيضاً : تاريخ الطبري ـ الجزء الثالث ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٥٩ .

والمثل من طرف ، وبين الواقع الاجتماعي التاريخي المشخص من طرف آخر؟ وبصيغة أخرى محددة ، كيف يمكن تسويغ اختراق التطابق المفترض عقيدياً بين القول والفعل ، أي بين التنظير والفعل؟ فإذا كان النبي ينطلق من الحسم التالي «من بّدل دينه فاقتلوه»[1] ،

فكيف يمكن فهم ما حدث بين المرتد والنبي ومنْ بينهما ، الصحابة؟ إن الاستنكاف ، في آخر لحظة ، عن قتل عبد الله بن سعد بن أبي سرح ، لا بد أن يكون قد أثار في أذهان الأطراف المعنية كلها من الأسئلة والتساؤلات ، ما يجعل الموقف أكثر تعقداً وطرافة وإثارة ؛ خصوصاً إذا أضيف لهذه الأطراف الثلاثة الطرف الآخر الرابع ، الذي مثل **بنية خفيّة ووسيطة** بين تلك الأخيرة ، ونعني به شخص عثمان بن عفان . وفي سياق ذلك ، قد يكون السؤال التالي لامس الموقف ، على نحو رفيق أو حاد وبصور مشوبة بعواطف الايمان والفضول والدهشة ، وهو : ماذا فكر أصحاب النبي حول «المبشَّر بالجنة» ، الذي أغضب نبيّه غضباً مأساوياً صامتاً ، والذي «فرَّ يوم أحد»[2] ، وما هي المقارنات والمقايسات ، التي قد يكونون قاموا بها في أذهانهم بين المبشَّرين بالجنة وبين من لم يبشروا بها ، وما مقياس التبشير بها؟

لقد حددنا مثل هذا الموقف ، الذي وجد محمد نفسه أمامه ، بأنه درامي إشكالي ، تعاضدت فيه وتشابكت أسئلة كبرى تتصل بحياة الناس الاجتماعية والاقتصادية والاخلاقية القيميّة والنفسية العاطفية ، وغيرها ، تلك الاسئلة التي ظلت طيَّ تصورات محتملة أو نصوص محتملة ، غُيّبت عنّا مع انتهاء الحدث ، لنواجه بدلاً منها نصوصاً مبتورة مجتزأة ، ومن ثم مضلِّلة معرفياً ، بقدر معين . وهذا من شأنه ألا يسمح لنا القيام بتعميمات وإطلاقات مبنية على مثل تلك النصوص ، تقول شيئاً لتصمت على أشياء . وقد نلاحظ أن النبي - في حياته

---

١) صحيح البخاري - الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٥٠ .

٢) جاء في «صحيح البخاري - الجزء الثالث ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٩» أن رجلاً قال لابن عمر : «أتعلم أن عثمان بن عفان فرَّ يوم أحد قال نعم» .

العامة والخاصة - لم يكن ، على وجه العموم ، ليتبيّن مسألة دينية بصورة مجردة ، بعيداً عن تشخصها البشري الاجتماعي وتموضعها ، في حقل العلاقات الإنسانية المركبة . نقول هذا ، حتى لو بدا الأمر ، مرة أو أخرى ، كذلك . بل لعلنا نرى أن ما قدمه محمد مثّل مشروعاً اجتماعياً تاريخياً ، لم يكن له إلا أن يقترن بمعجمية دينية لاهوتية ، تسمح باقتحام العصر عبر لغته المهيمنة ، وتمكّن - من ثم - من إيصال هذا المشروع الى من هم باحثون عن أمثاله .

إن نمو الوجه الثقافي في شخصية النبي لم يكن ، والحال كذلك ، عملية ذات بعد واحد ، وذات نسق واحد ؛ بل إنه مثل عملية معقدة وشائكة ومفعمة بالإشكالات والمصاعب والمجابهات . وقد برز ذلك ، خصوصاً ، في المرحلة المكية ، مرحلة «الكفاح السلبي» ، ولكن المثمر والواعد . وقد استطاع محمد ، ههنا ، أن يقوم بعملية إعادة بناء ثقافية ودينية وسيكولوجية مطردة لتجربته الفتية . ولم تكن المصاعب ، في هذه الحال وعلى نحو العموم ، عامل تثبيط ، بقدر ما عملت على تعميق النظر في أدوات عمله الثقافية والدينية ، وعلى فتح آفاق رحبة للتأمل ، مجدداً وباطراد ، في الشرط التاريخي ، الذي يحيط بتجربته ويضيء أوجهها . ولعل الدعاء ، المعروف بـ **«دعاء الطائف»** ، يجسد مرحلة هامة ودالة في الطريق المحمدي الاسلامي . فهو ، في هذا الدعاء ، يمارس لغة تنضح بالعتب ، إنْ لم يكن بالاحتجاج على «الرحمن الرحيم» ، الذي بدا له (لمحمد) **وكأنه** أهمله ، أو نسيه . ولكن محمداً يظل يصر على رسالته ، التي نيطت به من قبل ربه الرحيم هذا . إن نمطاً من التجادل اللاهوتي المتوثب يقوم بين «**الذات** المحمدية» المحاصرة ببؤس وانسداد أفق ، وبين «**الموضوع الالهي**» ، الذي وإنْ بدا قصيّاً ، إلا أنه استُحْيث من قبل هذه الذات على نحو غدا فيه أقرب ما يكون إليها . وهذا ما أسهم في إنتاج قوة متجددة لدى محمد ، عملت على تصليب موقفه من الأحداث المتلاحقة حيناً ، والمتباطئة حيناً آخر ، وكذلك على جعل هذا الموقف تعبيراً عن تحد تاريخي عمومي وشخصي ذاتي للخصوم المتمرسين . وقد يكون ذا أهمية وضرورة أن نتوغل أكثر في التصور الخاص بـ «الوحي» ؛ لأن من شأن ذلك أن يضبط ذلك التجادل بين الذات المحمدية

والموضوع الالهي ، وأن يضيء - من ثم - ما حدده محمد بوصفه نبياً ، ثم رسولاً ، من علاقة بينه وبين «الوحي» ، الذي يصله بـ «ربّه» . ويمكن القول ، إن «التجادل» المذكور قدم لمحمد فضاءات واسعة ، عبّرت عن طاقاته ومطامحه وآفاقه أولاً ، وغذت هذه الأخيرة وعمقتها ووطدتها ثانياً . وهذا كله جعل الكون برمته منفتحاً أمامه ، وذلك على نحو بدا فيه (هذا الكون) بمثابة تجليات محتملة لإيحاآت محتملة ما بين الوحي والموحى إليه . وهذا ما يفصح عن نفسه في التفسير التالي ، الذي يقدمه ابن عباس :

«وأخرج النسائي عن سعيد بن جبير أنه سأل ابن عباس عن قوله : أولى لك فأولى أشئ قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم من قبل نفسه أم أمره الله به؟ قال بل قاله من قبل نفسه ثم أنزله الله»[1] .

فمن الشاهد الأخير ، يلاحظ أن عملية التجادل بين الذات المحمدية والموضوع الالهي ، تكتسب حالة تضايفية قصوى ، تبدو الذات بمقتضاها الأوّلَ ، بينما يكون الموضوع (هنا الوحي) الآخر . وفي هذه الحالة ، بالضبط ، تبرز الذات موضوعاً ، ويبدو الموضوع ذاتاً ؛ مما يضع هذا الموضوع المذيّت وتلك الذات المموضعة أمام تلك «الفضاءات الكونية» ، التي تبدو - حينئذ - تجليات ماهوية لهما . وهذا ما وجد تعبيره الحميمي «الإحيائي» في «الحديث النبوي» :

«إن الروح الأمين (أو القدس) نفث في رُوعي (أي في نفسي)»[2] .

وبذلك ، يغدو «الأنا» و «الهو» تجسيداً للحضور الغائب وللغائب الحاضر ؛ وتتلاحم - من ثم - أبعاد الوجود في واحد منها ، هو - على صعيد الكفاح المحمدي الباكر - ظهور «الاسلام» ، بمثابته مقدمة لكفاح بين «الله»

---

١) السيوطي : لباب النقول في أسباب النزول - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٤٧ .

٢) مختار الصحاح للشيخ الإمام محمد بن أبي بكر عبد القادر الرازي - عُني بترتيبه محمود خاطر ، دار الحديث ، القاهرة ، ص٢٦٣ . انظر كذلك : تاريخ القرآن وغرائب رسمه وحكمه - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣١ .

و «إبليس» ، يوضع الناس فيه (المؤمنون المسلمون) على محك أخطر وآخر تجربة ، قبل أن يفضي ذلك كله إلى «يوم الدينونة» .

ويقدم كتّاب السيرة «تفصيلات» حول تغير علاقة «النبوة المحمدية» بـ «الوحي» ، بحيث يتعين علينا أن نرى هذه العلاقة بمثابة صيغة رئيسة لرصد كيفية تصاعد محمد باتجاه «النبوة الكاملة» :

«في مسند أحمد باسناد صحيح عن الشعبي (أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نزلت عليه النبوة وهو ابن أربعين سنة فقرن بنبوته إسرافيل عليه السلام ثلاث سنين ، فكان يعلمه الكلمة والشيء ولم ينزل القرآن ، فلما مضت ثلاث سنين قرن بنبوته جبريل عليه السلام ، فنزل القرآن على لسانه عشرين سنة عشراً بمكة وعشراً بالمدينة)»[1] .

فإذا كان الأمر قد توزع بين «إسرافيل» و«جبريل» ، على النحو المعلن آنفاً ، فإن السنوات التي قضاها محمد مع الأول جسدت مرحلة التمرس على «الرسولية» من موقع «التكليف بالنبوة» ، في حين أتت السنوات التالية مع جبريل تجسيداً للنبوة والرسولية ، كلتيهما معاً . وهذا ، بدوره ، يشير إلى أن محمداً وإنْ كان - بمقتضى ذلك - قد أفعم بـ«الروح القدس» ، حتى من قبل أن «يؤمر» بأن «يصدع» بالرسالة ، فإنه ظل يعيش الموقف بملابساته **الواقعية المشخصة** ؛ مُخضعاً - بذلك - مارأى أنه «الروح القدس» لتلك الأخيرة . وبذلك ، فقد وجد نفسه - في معمعان الصراع مع الخصوم - أمام ضرورة إعادة بناء مرحلة «التمرس الإنتقالية» المذكورة ، من موقع هذا «المعمعان» ؛ مما يضع يدينا - ثانية - على الحضور الحاسم لجدلية الموقف والعقيدة في عملية تبنْين الشخصية المحمدية ،

---

١) عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير لابن سيد الناس - عن نسخة الأمير طاهر حفيد الأمير عبد القادر الجزائري ، عُنيت بنشره مكتبة القدسي ، القاهرة ١٣٥٦ هـ ، ص٨٩-٩٠ . وكذلك : تاريخ القرآن وغرائب رسمه وحكمه لمحمد طاهر الكردي - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣١-٣٢ .

«النبوية والرسولية» . وهذا يظهر - بكثير من قسماته وآفاقه - في «دعاء الطائف» ، كما وردنا في نصوص «السيرة» .

إن «دعاء الطائف »- الذي نراه يفصح عن نفحات كثيرة ، وربما مباشرة تشي بعلاقات نسب تراثي ثلاث ، هي «نشيد آتون»[1] ، و«سفر أيوب» في العهد القديم ، و«النهاية اليائسة»[2] ليسوع حسب إنجيل متّى - يأتي في سياق الجهد المكثف ، الذي يؤنسن ذلك الكفاح ، في صيغة الدعوة إلى الدين الجديد ، ويواجه محمد بسببه نفوراً وعداء ومجابهة لدى الطائفيين (نسبة إلى الطائف) ، أي في المدينة التي مثلت مصيف المكيين الأعلين ومنطقة متعهم .

ومن هنا ، فإن قراءة «الدعاء» لابد أن تجد نفسها أمام مهمة تفكيكه بنيوياً ووظيفياً ، بحيث يمكن أن تُكتشف فيه دلالات اجتماعية واقتصادية وثقافية اجتماعية ، إلى جانب الدينية المتجلية في تضايفية الإلهي والنبوي عبر الإنساني . وإذا كنا قد أتينا ، عبوراً ، على الوضعية العامة ، التي انطلق منها الدعاء المذكور ، فإنه من الهام على صعيد التأريخ الديني ، خصوصاً ، أن نأتي على الوضعية الخاصة المشخصة ، التي أفضت إليه . هذه الوضعية يقدمها أحد كتاب السيرة ، وهو علي بن برهان الدين الحلبي ، بصيغة مترعة بالمأساوية والقهر والإذلال والنذالة (ونحن هنا نستخدم هذا التعبير بدلالته التاريخية) . يقول كاتب السيرة المذكور :

> «لما مات أبو طالب ونالت قريش من النبي ﷺ مالم تكن نالته منه في حياته . . . خرج إلى الطائف . . . وهو مكروب مشوش الخاطر مما لقي من قريش وقرابته وعترته خصوصاً من أبي لهب وزوجته أم جميل حمالة الحطب . . . وخروجه ﷺ إلى الطائف كان في شوال سنة عشر من

---

١) عدْ في ذلك إلى : طيب تيزيني - الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣٠٨-٣١٢ .

٢) عد في ذلك إلى : طيب تيزيني - من يهوه إلى الله - المجلد الثاني ، دار دمشق ١٩٨٥-١٩٨٦ ، ص ٢٠٦-٢٠٩ .

النبوة وحده وقيل معه مولاه زيد بن حارثة يلتمس من ثقيف الإسلام . . . قال في الإمتاع لأنهم كانوا أخواله . . . فلما انتهى ﷺ إلى الطائف عمد إلى سادات ثقيف وأشرافهم وكانوا إخوة ثلاثة . . وجلس ﷺ إليهم وكلمهم فيما جاءهم به . . فقال أحدهم هو يمرط ثياب الكعبة أي ينتفها ويقطعها . . . إن كان الله أرسلك وقال له آخر ما وجد الله أحداً يرسله غيرك وقال له الثالث والله لا أكلمك أبداً لئن كنت رسول الله كما تقول لأنك أعظم خطراً . . . من أن أرد عليك الكلام ولئن كنت تكذب على الله ماينبغي لي أن أكلمك فقام ﷺ من حيز ثقيف وقال اكتموا علي . . . وقالوا له اخرج من بلدنا والحقْ بمنجاتك من الأرض وأغروا به سفهاءهم وعبيدهم يسبونه ويصيحون به حتى اجتمع عليه الناس وقعدوا له صفّين على طريقه فلما مرّ ﷺ بين الصفين جعل لا يرفع رجليه ولا يضعهما إلا أرضخوهما أي دقوهما بالحجارة حتى أدموا رجليه ﷺ وفي لفظ حتى اختضبت نعلاه بالدماء وكان ﷺ إذا أزلقته الحجارة . . . قعد إلى الأرض فيأخذون بعضديه فيقيمونه فإذا مشى رجموه وهم يضحكون . . . كل ذلك وزيد بن حارثة . . . يقيه بنفسه»[1] .

هذه معالم أولية رئيسة ـ بحسب معلوماتنا المتاحة راهناً ـ للوضعية الخاصة المشخصة ، التي أنتجت «دعاء الطائف» العتيد . وقد قُدمت إلينا بصيغة يختلط فيها الذاتي بالموضوعي وهذا بذاك ؛ مما يقتضي القيام بتفكيكها وإعادة هيكلتها . ويمكن القول بأنها وضعية حملت كثيراً من خصوصية المرحلة المكية ، بما فيها من عنف المعاناة ومتعة الآمال ، التي كادت أن تكون متأبّية . ولنلاحظ أن رفيق محمد في تلك المحنة الساخرة ، كان مولاه زيد بن حارثة ، أي ذلك الرجل الذي خبر قسوة الحياة ، وضيقها ، واستفزازها ، على أيدي سادة القرشيين وأشرافهم ، قبل سادة بني ثقيف وأشرافهم . إن محمداً وقد أراد اللجوء إلى

---

١) السيرة الحلبية ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٨٤-٣٨٥ .

أخواله السادة الأشراف ، .يدرك الآن ـ من موقع معاناته الشخصية **المباشرة**ـ أن العلاقات التي يقوم عليها النظام القبلي القرابي ، ومايوازيها ، ويخترقها من قيم وأعراف وتقاليد ، تتهافت على نحو مأساوي ، يخيّب العواطف القرابية المقهورة : إن اللحظات ، التي عاشها محمد في «كنف أخواله» ، أسهمت مع غيرها ـ بعمق ـ في جعله **أكبر شاهد** على تهافت عصره . ولعل هذا الأمر ـ على أهميته ـ لم يكن وراء صيرورة محمد إلى ماصار إليه .

أما الأمر الذي أنجز تلك «المهمة التاريخية» فقد تجسد في **تمثل** محمد لاتجاهات ذلك التهافت الكبرى ، **وفي تدخله على نحو فاعل ثم حاسم في** آفاقها . ولابد أن يكون محمد ، في سياق ذلك ، قد وصل ، على نحو مضمر ضمني ، على الأقل ، إلى أن قيم الخئولة إذ تُداس بالأقدام ، فإن مايُداس معها ـ كذلك ـ العلاقات الاجتماعية الجديدة ، التي تنتج بدائلها وتحميها . وعلى هذا ، فكيف يكون الأمر؟ بالعودة إلى النظام القبلي العتيق «المتماسك» ، بما ينطوي عليه من تعاضد وتضامن عمومي بين الأفراد إجمالاً ، أم بالمحافظة على النظام التجاري الربوي الجديد ، الذي يلتهم الأخضر واليابس ، ولكنْ بعْد تعديله بـ«أنسنته» ، أم بإختطاط طريق آخر «ثالث»؟ وبغض النظر ، الآن ، عن أن هذا «الطريق الثالث» ، الذي يفكر فيه «رسول الرحمة» ، سيُبتلع لاحقاًـ شيئاً فشيئاً ـ من قبل امتدادات «الطريق الثاني» ورموزه الأقوياء (الأمويين لاحقاً) ، فإن ذلك الحدث ، الذي عاشه محمد «من الداخل» ، راح يدفعه دفعاً باتجاه نفض يده من كلا الطريقين ، الأول والثاني ؛ ذلك لأنهما لا يحميان «أرازل الناس» من «الفقراء والمساكين واليتامى» ، ولا يحققان شخصية «الإنسان المستخلف من الله» .

ولقد كان من شأن ذلك أن قاد إلى أن يكفر محمد بهما ، وأن يظهر هو ـ من ثم ـ في نظر القيّمين عليهما ـ على مابينهم من اختلافات بقدر أو بآخر ـ بمثابة «الصابىء المبتدع» ، الذي لن يكون جديراً بأكثر من سحقه ، أو بـ«انتزاع شرف النبوة» منه ، عبر الالتفاف عليه وعلى حركته ، مهما كانت الصيغة التي تقود إلى ذلك .

ولابد أن نلاحظ ، فيما سبق وفيما يأتي ضمن «دعاء الطائف» ، أن القيمة **الأخلاقية** للقبلية القرابية قد تهاوت ، في نظر محمد الطريد . وبقي أن تتهاوى تاريخياً ، وعلى نحو يوازيها في ثقلها التاريخي ، وإنْ كانت - في حينه وقبل محمد بحين من الزمن - سائرة على هذا الطريق . لقد خرج النبي الطريد من بين أيدي من كانت مصالح أكثريتهم التاريخية تتلاقى مع أهدافه الكبرى ، مُنهكاً مدْمِيّاً ، ليتجه بيديه إلى السماء ، سائلاً متسائلاً ، عاتباً واثقاً :

«اللهم إليك أشكو ضعف قوتي ، وقلة حيلتي ، وهواني على الناس ؛ ياأرحم الراحمين ، أنت رب المستضعفين ، وأنت ربي ؛ إلى منْ تكلني! إلى بعيد يتجهمني ، أو إلى عدو ملّكته أمري ؛ إن لم يكن بك علي غضب فلا أبالي! ولكن عافيتك هي أوسع لي . إني أعوذ بنور وجهك الذي أشرقت له الظلمات ، وصلح عليه أمر الدنيا والآخرة ، من أن ينزل بي غضبك أو يحل علي سخطك ، لك العُتبى حتى ترضى ، لاحول ولاقوة إلا بك»[1] .

لعلنا نلاحظ أن هذا الدعاء يمثل نصاً نموذجياً ضمن منظومة «الحديث النبوي» ، وأنه إنما يعبر عن حالة نموذجية في حياة الرسول الداعية . وهو - في هذا وذاك - يدلل على مستوى متميز من النضج الذهني ، في المعجمية الدينية الإسلامية الباكرة . وقد يكون ممكناً أن نضع يدنا على شيء من معالم الخوف والتخوف ، وكذلك على بعض القنوط والشك في شخصية محمد ، نواجهه عبر النص المذكور[2] . يضاف إلى ذلك أن محمداً ماإنْ تغلب على بعض «الحياء

---

١) تاريخ الطبري - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٤٥ .

٢) مثل هذه الوضعية من القنوط والحزن تحدث مراراً في حياة محمد ؛ مما قد يشير إلى أن ذلك ترك آثاراً وشروخاً عميقة في حياته العامة ، عملت ، بدورها ، على توطيد موقفه المناهض للملأ ، بمختلف رموزه الاجتماعية والدينية والاقتصادية . انظر إلى مثال آخر ، يجسد تلك الوضعية ، في الحوار الذي دار بين محمد والقرشيين وانتهى بانصرافه «إلى أهله حزيناً آسفاً» . (سيرة ابن هشام - الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٦٢-٢٦٤) .

الفطري» ، الذي حال - في بادىء الأمر- دون إعلان نبوته[1] ، حتى يجد نفسه أمام صعوبات كبرى وصغرى عملت على اجتراح بعض الشكوك في مصداقية هذه «النبوة» . وهذا ماأضفى على طروحه الدينية الباكرة مسحة من الشعور بالألم والإحباط والخيبة ، ولكنْ دون غياب تام للحظة من لحظات الثقة الذاتية ، والأمل المحتمل .

وربما كان يجد نفسه ، في أحوال أخرى ، منتزعاً من مهمات رسالته الصعبة ، حين «يأتيه الوحيﷺ» ، مثيراً في نفسه من الأفكار المتداعية مايجعله يواجه ، مرة أخرى ومرة أخرى ، تلك الشكوك المُرّة . ففي آية ، نرجح أنها تنتمي إلى المرحلة المكية وإنْ أتت في «سورة البقرة» المدنية ، قد نضع يدنا على مثل هذه الوضعية :

«ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء»[2] .

بيد أنه من الراجح أن التكوين الثقافي والديني ، والتجربة التجارية المفتوحةَ الآفاق والمستنيرةَ الإبعادِ والنتائج لدى محمد ، إضافة إلى تعاظم الثراء الفاحش في أوساط الملأ المكي والمقترن بمظالم إجتماعية إقتصادية وأخلاقية مثيرة للإستفزاز من طرف الفقراء والمفقرين والمعدمين ، لعل ذلك وغيره ، مجتمعاً ، أسهم في تعميق قناعة محمد الذاتية بمشروعية مايقوم به ، وبضرورة الصمود في سبيله ، والدفاع عنه .

ومن الملاحظ أن من العوامل التي أسهمت في تعميق قناعة محمد برسالته وبتصليب إرادته الكفاحية ذلك الرصيد الذي كونه من تاريخ البشرية وتراثها ، على صعيد صراع «الجديد» ضد «القديم» ، المكرس سلطوياً . فمن المحتمل أن

---

١) أنظر : كارل بروكلمان - تاريخ الشعوب الاسلامية ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٦ . ويخبرنا البخاري في (صحيحه - الجزء الرابع ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٥٥) «عن أبي سعيد الخدري قال كان النبي صلى الله عليه وسلم أشد حياء من العذراء في خدرها» .

٢) القرآن - سورة البقرة/٢٧٢ .

أخباراً وقصصاً وصلته حول العذابات الدامية ، التي لحقت بالمسيحيين والنصارى على أيدي سلطات روما وبيزنطة ـ بولاياتها العربية وإمتداداتها السياسية ـ لاحقاً . (نذكّر مثلاً بما حدث لـ«أهل الأخدود» . الذين أتى القرآن على ذكرهم . وقد يكون مرجحاً أن الرسول محمداً أخذ يهتم بتلك الأخبار والقصص ، في غمرة العداء السافر ضده من جانب القرشيين ، وتوجيه أشكال متعددة من التعذيب ضده وضد أنصاره . ولاشك أن الموقف كان يتعقد أكثر ، حين كان محمد يرى شخصاً أو آخر من هؤلاء يُخضَع لأشكال قاسية من التعذيب ؛ إذ إن ذلك كان يحفزه على أن يستعيد في ذاكرته ماسمعه عن أمثالها ، واضعاً إياه أمام أسئلة صعبة ، وخيارات محرجة ومكلفة . ولم يكن قراره في تهجير فريق من أصحابه إلى الحبشة وملكها النصراني الطيب» ، بعيداً عن تلك الوضعية . لنتمعن في مثل الخبر الدالّ التالي ، الذي أورده البخاري والحلبي وغيرهما :

«عن خباب قال أتيت رسول الله ﷺ وهو متوسد بردة في ظل الكعبة ولقد لقينا يعني معاشر المسلمين من المشركين شدة شديدة فقلت يارسول الله ألا تدعو الله لنا فقعد ﷺ محمراً وجهه فقال» .

ولْنتصورْ ماذا قال «رسول الله» «لخباب ذاك ، الذي كان قيناً (حداداً) ومولى لإحدى» المناهضات لمحمد وهي أم أنمار ، التي كانت تكوي رأسه بحديدة محمّاة بالنار عقوبة له على مناصرته عدوها[1]! إنه موقف هائل في دلالاته ، واحتمالاته ، وآفاقه . لقد كان موقفاً من مواقف التجربة المحمدية الذاتية الكبرى ، وهو أن صاحب العلاقة نفسه كان يعيش الحالة نفسها ، حالة العسف والإضطهاد والإذلال والإمتهان والتجويع . لقد أجاب محمد خباباً ، الذي تمنى عليه أن يدعو الله من أجله ، بـ«دعاء» يمتح من عمق تاريخ الكفاح البشري من أجل التغيير الإنساني :

---

١) السيرة الحلبية ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٢٧ .

«إنه كان من قبلكم ليُمشط أحدهم بأمشاط الحديد مادون عظمه من لحم وعصب مايصرفه ذلك عن دينه ويوضع المنشار على فرق رأس أحدهم فيُشق مايصرفه ذلك عن دينه»[1] .

ولعله من نافل القول أن هذا الموقف وأمثاله حفرا في شخصية محمد آثاراً عميقة لم يضعف منها إلا الجانب الآخر من شخصيته ، وهو الإرتكان إلى التسامح والتناسي ، إعتقاداً بأن ذلك يفضي إلى كسب المسيئين وائتمان جانبهم . وإذا كان ذلك قد أسهم في توسيع دائرة الإسلام بسرعة ، في أوساط هؤلاء وغيرهم ، إلا أنه عمل - على نحو خفي - على تسلل الخصوم إلى تلك الدائرة ، وتحولهم فيها إلى «قنبلة مؤقتة» .

إن صمود «النبي الشجاع» أخذ يُبرزه بقوة ، في أعين الذين لا ينضوون في إطار «الملأ المكي» وأنصاره ، بمثابته «المخلص» ، الذي «ظهر في وقته» . وقد سهل الموقفَ وأضفى عليه مزيداً من المشروعية الإجتماعية والعقيدية الدينية أن العرب في جزيرتهم عموماً ، وفي الحواضر المدينية بصورة خاصة ، كانوا - في مراحل التأزم الاجتماعي الاقتصادي أو الثأري أو السياسي التنظيمي الخ . . . - غالباً مايتوقعون بروز «مخلّصين» ، يأتون ليقدموا ماعندهم من «حكمة» و«تعقل» و«بعد نظر» ، في حلّ هذا التأزم . ولذلك ، كان ظهور «الشيخ» ، أو «الشاعر» أو «الكاهن» ، في قبيلة أو أخرى ، تعبيراً عن علوّ شرفها ، ومناسبة «جليلة» لتفاخرها حيال القبائل الأخرى . ومحمد أتى ، حقاً ، في وضعية هائلة من التأزم ، والاضطراب ، واحتمالات الاقتتال والإحتراب (خصوصاً في يثرب بين الأوس والخزرج)[2] . ويبدو أن هذه الوضعية انطوت على وجهين بالنسبة إلى

---

١) انظر هذا الشاهد مع بدايته السابقة في : المصدر الأخير مع معطياته المذكورة ذاتها .

٢) يبدو أن استحكام الخصومات القبلية بين هتين المجموعتين (الأوس والخزرج) لم يتوقف حتى بعد دخولهما كلتيهما الاسلام (وهذا يشير إلى أن المصالح اقوى من المبادىء) ؛ مما يضع يدنا على بعض ما سيحدث لاحقاً من خلافات وخصومات وصراعات سياسية واقتصادية ودينية وعسكرية . (انظر حول الأمر في شقه الأول : السيرة النبوية وأخبار الخلفاء لأبي حاتم بن حبان البستي - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٠٨) .

تطور الدعوة المحمدية . فالوجه الأول منهما تمثل في أن المرحلة كانت مهيأة لبروز «مخلص» من نمط ما ، تجمع عليه الأطراف المختلفة ، فتتاح له إمكانية الإصلاح ، بقدر أو بآخر . وهنا ، تجسدت الإحتياجات التاريخية الموضوعية للحركة الإسلامية ، بحيث لم يكن ممكناً أبداً أن يتجاهل المكيون وآخرون هذه الحركة ، سلباً ، أو إيجاباً ، أو حياداً مقصوداً . فلقد «**تحرشت هذه الأخيرة بالجميع وعبر أكثر المداخل حساسية**» : مصالحهم الاقتصادية ، ونظمهم السياسية ، وتقاليدهم وأعرافهم الإجتماعية ، وعبر هذه جميعاً آرائهم ومثلهم الدينية والأخلاقية .

أما الوجه الآخر من الوضعية المذكورة فقد تمثل في أن محمداً لم يطرح نفسه كاهناً أو شاعراً أو شيخاً ، يخلو إلى مشكلات قومه تأملاً وتمحيصاً وتنقيباً ، باتجاه الحلول المناسبة ؛ بل إنه قدم نفسه على أنه «نذير» و«بشير» من عند «الله» ، يعمل على «هدايتهم» و«إصلاحهم» . لقد كان ذلك بمثابة مواجهة عالَم جديد من الخصومة والصراع والحوار والاتهام إلخ . . ؛ مما جعل محمداً يقف ـ عملياً ونظرياً وعلى نحومطرد ـ أمام مهمة التفكير ، والتأمل ، والإطلاع ، والمثاقفة .

وقد زاد من تعقيد الأمر أن محمداً كان يصاب بشيء من مظاهر الإضطراب النفسي ، التي تصل أحياناً إلى درجة الفصام الشخصي . ولابد أنه كان ـ في مثل هذه الحال ـ قد عانى صراعاً عنيفاً خفياً أو معلناً مع خصومه الأقوياء ، والقادرين على ممارسة معظم أشكال الإذلال والإمتهان والسخرية والتسفيه . وبسبب من هيمنة الذهنية السحرية ، إلى جانب ذهنيات أخرى وعبرها ، في حينه[1] ، فقد أُعتُقد أن أحد السحرة «سحر» محمداً ، فجعله

١) لعل هذه الذهنية السحرية استمرت طويلاً في أوساط المسلمين ، فأضعفت من المحاكمة العقلية للنصوص الدينية ، كما قدمت للخصم **مادة للمطابقة بين** «النبوة» و«السحر» . فقد جاء في السيرة أنه «ولد عبد الله بن الزبير في شوال ، فكبّر المسلمون وكانوا يخافون أن يكون اليهود سحرت نساءهم ، وكان أول مولود ولد من المهاجرين بالمدينة ، وهُنىء به أبو بكر والزبير ، ولم ترضعه أسماء بنت أبي بكر حتى أتت به النبي (صلعم) ، فاخذه ووضعه في حجره فحنكه بتمرة ، فكان أول شيء دخل بطنه ريق رسول الله (صلعم) ثم =

يعتقد أنه «فعل الشيء ومافعله» . ففي حديث عن عائشة ، زوجته الصغرى ، المفضلة :

«قالت سحر رسولَ الله رجل من بني زريق يقال له لبيد بن الأعصم حتى كان رسول الله ﷺ يخيل إليه أنه كان يفعل الشيء ومافعله . (وقد) قالت كان رسول الله ﷺ سُحر حتى كان يرى أنه يأتي النساء ولا يأتيهن»[1] .

وبطبيعة الحال ، فقد كان من شأن ذلك أن وضع في أيدي خصومه ما اعتبروه أدلة على «فساد نبوته» . والشيء الأكثر حساسية ورهافة أن ذلك كان ، أحياناً ، يُدخل في نفسه بعض الضعف والشك (وقد أومأنا إلى أن هذا الموقف عبر عنه القرآن نفسه حين أعلن أنه إذا كان محمد في شك من أمره ، فليسأل أهل الكتاب ، كما لاحظنا ذلك أيضاً وبعمق في دعاء الطائف) . وبالرغم من ذلك ، **بل ربما بفضل ذلك** ، كان الرسول الداعية يزداد صلابة وثقة بالذات ، وإنْ عبّر بعض النزوع إلى المصالحة والمهادنة ، وإلى البحث عن نقاط ما للوئام والتوافق مع المكابرين من الخصوم ، الكبار منهم خصوصاً : كيف؟ عبر صيغ متعددة ، تتكيف وفق الأحوال المشخصة ، منها ـ مثلاً ـ التفكير الخفِر والخفي من قبل محمد بإجراء مساومة عقيدية ما مع«أهل الشرك» ، كما يظهر من خلال **«قصة الغرانيق»** ومسألة **«تأليف القلوب»** بالمال والغنائم ، وغيرها ؛ مما أوغر صدور جمع من أصحابه ، الذين رفضوا الموقف واحتجوا ، ثم استكانوا ؛ آخذين ـ في ذلك كله ـ بعين الإعتبار أن ما أنجزه نبيهم وماظل في طور الإنجاز ، يفضي إلى الهدف الجامع : إنتصار الحق واندحار الباطل .

وما ينبغي أن يُبرز ، على هذا الصعيد ، هو أن تصور «الوحي» كان ـ إلى حد ملحوظ ـ مقترناً بمفهوم «التابع» أو«الشيطان» أو «الرَّئْي» أو «الملهِم» . وقد ظهر ذلك ، خصوصاً ، في الأحوال التي كان «الوحي» فيها يهجر محمداً ، أو

سماه عبد الله» . (السيرة النبوية وأخبار الخلفاء لأبي حاتم بن حبان البستي ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٤٩-١٥٠) .

١) صحيح البخاري ـ الجزء الرابع ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٧ .

ينقطع عنه ، كما حدث على مدى ثلاث سنين بعد موت ورقة بن نوفل ، وفق ما أتى معنا سابقاً بلسان كتاب «السيرة» . وفي هذه الحال ، كان يُطابَق بين «الوحي» و«الشيطان» ، أو يستبعد «الوحي» نهائياً من حياة محمد . وهذا يظهر من تصور الناس ، في حينه ، حول ذلك ، ومن ردود أفعالهم على تلك الأحوال ، التي ألمت بمحمد . فعلى سبيل المثال :

«أخرج الشيخان وغيرهما عن جندب قال : إشتكى النبي ﷺ فلم يقم ليلة أو ليليتين ، فأتته امرأة فقالت يامحمد ما أرى شيطانك إلا قد تركك ...»[1] .

ومن هنا ، كان الأمر يبدو عادياً ، ومقبولاً من سواد الناس[2] ؛ ولكنه كان يُغيظ الرسول ، الذي رأى في «الوحي» رباطاً يقوم بينه وبين الله نفسه ، وذلك في «الحالات ـ الأنواع» ، التي ورد ذكرها آنفاً . ولهذا ، كان عليه أن يكافح من أجل إقناع الجمهور بأن مايتلوه عليهم من «القرآن» ماهو إلا «كلام موحى به» . والحق ، إن هذا كان ممكناً ، لأن الخطوات ، التي يمكن أن تفضي إليه ، كان لها حضور في حياة المكيين ، ممثلةً بتلك الأشكال التي كانت سائدة ، في حينه ؛ ونعني بذلك «التابع» و«الرئي» و«الملهِم» . ولعل ذلك كمن وراء تعددية مستويات الخطاب المحمدي في نظر متلقّيه ، وخصوصاً منها المستوى الواقعي المشخص ، والمستوى الغيبي ، ومستوى الشاهد ، ومستوى الغائب . وإذا كان ذلك قد أسهم في توسيع دائرة أولئك المتلقّين ، إلا أنه ـ في الآن ذاته ـ أفضى إلى بنية ذهنية متموجة ومفتوحة ومرنة يمكن أن تُؤْتى من كل مداخلها ، وأوجهها ، واحتمالاتها .

---

١) السيوطي : لباب النقول في أسباب النزول ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٥٢ .

٢) كان سواد بن قارب «يتكهن في الجاهلية وكان شاعراً ثم أسلم» . (عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير لابن سيد الناس ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٧٢) . وسأله عمر بن الخطاب «فهل يأتيك رئيك اليوم قال أما منذ قرأت القرآن فلا» (ص ٧٤ من المصدر السابق) .

والحق ، إن مسألة «النبوة المحمدية» جسدت إشكالية ، بالنسبة إلى خصومها . بل إنها مثلت - في أيديهم - مشجباً يعلقون عليه مواقفهم المعادية لمحمد ، حتى وإنْ بدت متناقضة . لقد صادروا على الناتج المطلوب (وهو النظر إلى محمد على أنه صابيء خارجي) ، حين أعلنوا أنه إنْ كان نبياً «حقاً» ، فهم أدنى من أن يقتربوا منه أو يجادلوه ؛ وأنه إن لم يكن ذلك ، فهم أعلى من أن ينشغلوا به[1] . ويتمم هذه «اللعبة» أن «يقر» أولئك الخصوم بـ«نبوة محمد» ، ومن ثم بـ«الوحي المنزل عليه» . وفي هذه الحال ، يعملون على محاصرته في «عنق الزجاجة» ، حيث يشهّرون به من باب أنه «لا يملك من أمره شيئاً» ؛ إذ إن كل شيء يأتيه من خارج ، ليتلقفه ويعلنه للناس :

«وأخرج إبن أبي حاتم عن مجاهد قال : قالت قريش حين أُنزل (وماكان لرسول أن يأتي بآية إلا بإذن الله) مانراك يامحمد تملك من شيء»[2] .

ويبدو أنه من هنات البحث التاريخي الكبرى أن يؤخذ النص المقدم على عواهنه . إذ في هذه الحال ، التي نحن بصددها ، سيبرز الجدال بين محمد وخصومه بمثابة جدال ديني ذهني يتصل بـ«النبي والنبوة والرسولية إلخ . . .» ؛ إضافة إلى أنه ، إذ ينظر إليه على هذا النحو ، فإنه يمكن أن يسهل الإنزلاق في إضطراب منهجي ونظري ، يتوافق مع تغير أوجه «اللعبة» الممارسة ، على هذا الصعيد . إنما إذا إنطلقنا من الحد الأدنى ، الذي ينطلق منه البحث التاريخي ، وهو الشك المنهجي الأولي في الوثيقة (النص هنا) ، فإننا سنجد أنفسنا مدعوين إلى تفكيك هذا الأخير وفق قراءة جدلية مركبة ، من شأنها أن تسهم في وضع

---

١) حين خرج النبي المبشّر إلى الطائف ، باحثاً عن مؤازرين له في كفاحه الصعب ، واجهه نفر من بني ثقيف . فقال أحدهم له : «أما وجد الله أحداً يرسله غيرك! وقال الثالث : والله لا أكلمك أبداً . لئن كنت رسولاً من الله كما تقول ، لأنت أعظم خطراً من أن أرد عليك الكلام ، ولئن كنت تكذب على الله ، ما ينبغي أن أكلمك» . (سيرة ابن هشام - الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٤٨) .

٢) المصدر السابق مع معطياته المذكورة - ص ٦٧ .

يدنا على فكرة مركزية ، تكمن في ماقدمه نص الخصوم المعنيّين ، هنا ، على سبيل الإضمار ، على الأقل . هذه الفكرة هي أن هؤلاء لا تعنيهم «النبوة» في شيء من حيث هي ، وإنما هي تهمهم من حيث **«علاقتها»** بمحمد . وبهذا الإتجاه تُتابع الفكرة إياها لتُفضي إلى أن «النبوة» يجري الحديث عليها ـ بالدرجة الأولى ـ بالاعتبار الذرائعي (النفعي) ، اي من الموقع الإستراتيجي لخصوم محمد ، المتمثل في العداء **لتشخصات نبوة محمد** الإجتماعية والإقتصادية والسياسية . وعلى هذا ، لو قال محمد لخصومه بأنه «يملك من شيء» فيما يخص «النبوة» ، فإن الوجه الآخر لخطاب هؤلاء سينزلق باتجاه التشهير بمحمد ، **«لأنه»** أعلن أنه «يملك من شيء» ؛ وهكذا . . . .



٣

محمد من الداخل

آ ـ كان من شأن ما أتينا عليه أن يبرز الأوجه الكبرى أو أوجه كبرى في شخصية محمد ، ضمن الشرط التاريخي الإجتماعي المعني ، **ولكنْ** دائماً في خضم الأحداث ، أي بصيغةٍ من التبنْين النظري عملياً والعملي نظرياً . إن عهد «العزلة مع الذات وفيها» ، سواء كان ذلك في «غار حراء» أم في «غار الذات» ، لم يعد ممكناً ، بالنسبة إلى «الشيخ الأربعيني» . فهذا الأخير ، الذي دخل طور «النضج والكمال»[1] ، سيبدأ عهداً جديداً ، بمدارات وآفاق مفتوحة . لقد استيقظ المحيط المكي على دوّي هائل أفقده ، للحظة على الأقل ، هدوءه ، وانتظام حياته ، ودعة مَلَله . ذلك لأن «النبأ العظيم» قد «صُدع به» ، اي فُرق بمقتضاه بين الحق والباطل[2] ؛ فراح الناس «يتساءلون عنه» و«هم فيه مختلفون»[3] . فمنهم من هو مصدِّق ، لأن آماله وأحلامه في عالم جديد سبقت عقله إلى التصديق ؛ ومنهم من سبقته مصالحه الاقتصادية وامتيازاته

١) جاء في : الأغاني للأصفهاني ـ الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٤٧ ، أن «سن الأربعين في سن العرب سن النضج والكمال» .

٢) أنظر تفسيراً للفعل «إصدعْ» في : سيرة ابن هشام ، جـ١ المعطيات المقدمة سابقاً ، ٢٣٧ .

٣) القرآن ـ سورة النبأ/١-٣ .

الاجتماعية والسياسية واستعلاؤه النخبوي إلى الرفض والمكابرة والعزم على المقاومة . بيد أن أمراً واحداً كان يفرض نفسه على الجميع ، وهو إقرارهم بأن محمداً رجل «أمين» و«صادق» ، أثبت ذلك في حياته العامة مع الناس . فكيف يكون الموقف؟ إن لحظة من الدهشة ومن محاولة استعادة الشريط السّيري لمحمد ، لابد أن تكون قد ألمت بمن سمع «الخبر» . ولنلاحظ كيف برزت هذه الإشكالية في أذهان خصوم محمد المكيين ، عبْر دعوته إياهم ليسمعوه . فهو يطلب منهم أن يصادقوا على مالا يمكن إنكاره :

«لقد أتى الصفا ثم نادى : (ياصباحاه! . . يابني عبد المطلب! يابني عبد مناف! يا . .أرأيتكم لو أخبرتكم أن خيلاً بسفح هذا الجبل تريد أن تغير عليكم ، أصدقتموني؟) قالوا : نعم ، قال : فإني نذير لكم بين يدي عذاب شديد ، ثم قال : (يامعشر قريش! اشتروا أنفسكم من النار . .)»[1] .

ومن هنا ، كان على رهط ثم أرهاط من ذوي النظر الجادين المتبصرين من رموز الخصم القرشي أن يدركوا أن ماأتى به محمد ليس لوثة أو ظاهرة فردية طارئة ، بل هو أمر «آخر» . فالنضر بن الحارث يواجه جماعته ، من الملأ المكي ، بـ«الحقيقة المرة» ، إذ يخاطبهم مفعماً بمشاعر الأزمة الجديدة المستحكمة ، وربما كذلك مخاوفها :

«يامعشر قريش ، فأنظروا في شأنكم ، فإنه والله لقد نزل بكم أمر عظيم»[2] .

وقد كان من شأن ذلك أن قاد إلى تحويل عملية التكوّن الثقافي والسيكولوجي ، في الشخصية المحمدية ، إلى مسرح صراع بين «النبي الغضّ» بعدُ في تجاربه وممارساته من طرف ، وبين القرشيين ذوي التقاليد الطويلة العريقة

---

١) السيرة النبوية وأخبار الخلفاء للبستي ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٧٠ .

٢) سيرة ابن هشام ـ الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٦٥ .

في التجارة والربا والثقافة «الذرائعية» من طرف آخر . فهذه الثقافة ، التي عوّل عليها هؤلاء كثيراً ، يبرز المبدأ التالي بمقتضاها فيصلاً حاسماً ، في حياتهم : الأهداف والمصالح الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لا تصنع القيم الأخلاقية وغيرها وتسوغها فحسب ، بل تؤسس ـ كذلك ـ للقول بأن «الحقيقة» هي مايتطابق مع هذه الأهداف والمصالح ، ويستجيب لها ، ويحفز على تعميقها واستمرارها . وهذا ماقد يسمح لنا بالنظر إلى شخصية محمد على أنها ـ بأحد اعتباراتها الكبرى ـ حصيلة تقاطع بين مرحلتين كبريين ، في حياته ، مرحلة «العزلة الخصبة والواعدة» في حراء وغيره ، بما كان فيها من مراقبة للأحداث ، وتأمل في بنياتها الخفية والمعلنة ، وتحفز أخلاقي وإيديولوجي للإحاطة بها عن قرب وعن بعد ؛ ومرحلة الدخول إلى محور الأحداث من أبوابها العريضة (بما فيها باب الصراع السياسي والمسلح) ، والحوار (الجدال) المتسارع واللاهث مع الخصم والأنصار ، على حد سواء . وينبغي أن يشار هنا إلى أن ذلك الجدال لم يتجاوز ، حتى حينه ، تبسيط الأسس العامة للدين الجديد ، ممحورة حول «يوم الحساب» ، الذي يبعث فيه الناس منفردين (كما طرح الأمر في مرحلة أولية من نشوء هذا الدين) ، ثم مجتمعين وعلى نحو كلي شمولي (كما طرح الأمر في الموقف اللاحق)[1] .

ولعل الحوارات الساخنة والمباشرة ، التي دارت بين محمد من طرف وبين قريش واليهود من طرف آخر ، كانت واحداً من أكبر الحوافز إخصاباً وصقلاً للشخصية الثقافية المحمدية . فهنالك المثال الشهير المتمثل بطرح قريش ثلاثة أسئلة على محمد ، وذلك عبر وسيطهم السياسي والديني وعميلهم المالي ، اليهود . أما هذه الأسئلة فهي التالية : من هم «الفِتية» ، الذين «ذهبوا في الدهر الأول» ؛ ومن هو «الرجل» ، الذي «بلغ مشارق الأرق ومغاربها» ؛ وأخيراً ، ماهي «الروح»؟ وقد كوّن ذلك استفزازاً لمحمد ، وإثارة للتأمل والإطلاع ، وكذلك تحفيزاً لذاكرته التاريخية و الدينية ؛ كما أريد له أن يكون إحراجاً لمحمد ، ومن ثم

١) انظر : كارل بروكلمان ـ تاريخ الشعوب الاسلامية ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٧ .

محاولة للتشهير به . ولم يكن لمحمد ـ بشخصيته المتأنية الرزينة ـ أن يجيب عن تلك الأسئلة ، بتهور وإرتجال وتسرع ؛ **فاستمهل** سائليه قائلاً : «أخبركم بما سألتم عنه غداً»[1] . بيد أن المسألة لم تكن هكذا سهلة التناول ؛ إذ كان ينبغي التفرغ لها «خمس عشرة ليلة» ، كي يمكن التوصل إلى أجوبة مقبولة . وهكذا كان الأمر . فبعد المرور بأيام عصيبة من التفكر وإعمال الذهن والحزن والغم ، معاً ، حُلت المسألة ، حيث جاءه ـ بلغة «الوحي»ـ

«جبريل من الله عز وجل بسورة أصحاب الكهف ، فيها معاتبته إياه على حزنه عليهم ، وخبر ماسألوه عنه»[2] .

---

١) سيرة ابن هشام ـ جـ١ ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٦٦ .

٢) المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة . ويلاحظ ، هنا ، أن استمهال محمد للقرشيين الإجابة عن أسئلتهم ، كان يبدو أمراً مألوفاً ومقبولاً ، في حينه ، خصوصاً إذا تعلق الأمر بمسائل «كبيرة» . فلقد درج الناس على تقبل ذلك من **العرّافات** ، اللواتي كنّ يستمهلن سائليهم ، بغية العودة إلى **«تابعيهنّ»** ، واستخلاص الأجوبة منهم . (انظر في ذلك : تاريخ الطبري ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٤٢) . ومن الواضح أن هذا (وغيره) كان مصدراً للقولة التي أطلقها القرشيون ضد «النبي» ، وهي أنه يعود إلى **تابعه** ، تحت إسم «الوحي» . (انظر : سيرة ابن هشام ـ جـ١ ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٦٢) .

ومن الملاحظ أن محمداً استخدم كلمة «ربيّ» في إحدى المرات ، التي استمهل فيها خصومه ، في إجابتهم (قالوا : تعبد آلهتنا سنة ؛ اللات والعزى ، ونعبد إلهك سنة ، قال : حتى أنظر ما يأتي من عند ربي) . (تاريخ الطبري ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣٣٧) . وقد يكون المكيون ـ ومعهم أو من ورائهم اليهود ـ نظروا إلى هذه الكلمة ، مقرونةً بما قد تشير إليه من علاقة مع نظيرتها في العبرية «رابين» ، فاستنبطوا ما يدل على «علاقة سيادة» بين محمد و«ربّه» ؛ ومن ثم ، فهم رأوا أن هذه العلاقة قائمة بين «العّراف» و «تابعه من الجن» ، الذي يمكن أن يغلبه ويسود عليه . (انظر حول ذلك : سيرة ابن هشام ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٦٢) . وقد نشير ، أخيراً ، إلى أن مثل ذلك «التابع» وجد لدى اليونان . فحتى الفيلسوف سقراط كان يعلن أن له «جنّياً» ، يسمعه داخلياً ، ويحذره من ارتكاب الأخطاء والشرور . (عدْ إلى ما كتبه ، حول ذلك ، الفيلسوف الفرنسي فولتير ، في كتابه «رسائل فلسفيه» ـ الرسالة الثالثة عشرة) .

إن ذلك يشير إلى أن أمثال هذا الحوار لم يظل خميرة ذهنية في حياة «النبي» ولم يسهم في تكوين شخصيته الثقافية بمثابتها بنية مفتوحة فحسب ، بل إنه (أي الحوار المذكور) ظهر - كذلك - نصاً في القرآن ؛ مما يعزز القول بأن **هذا** الأخير مثل صدى مباشراً وعميقاً لمرحلة محمد ، ولعصره ، **ولتكوّن شخصيته ونموها وتطورها** . من هذا الموقع ، قد يغدو صحيحاً ، **بالإعتبار المعرفي** ، أن نقول بأن محمداً كان يحقق ، في شخصه وعلى نحو مطرد ، مشروع مثقف من طراز متميز : يعمل (يكافح) مفكراً ، ويفكر عاملاً (مكافحاً) . وهنا ، كمنت واحدة من أعظم سمات هذه الشخصية . أما **المَعْلم الأساس** للمعجمية ، التي انطلق منها هذا المشروع ، فقد تحدد بالخطاب القرآني التالي :

«ياأيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون»[1] ؛ «أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون»[2] .

ويمكننا أن نرى في موقف محمد من «العِلم» ، أحد تجليات ذلك الموقف . فـ«العلم» هذا لم يكن عنده ذا أهمية ، **إلا** بقدر مايؤدي إلى «النفع» . وهذا الأخير ينبغي أن يكون ، بدوره ، منسجماً مع مبادىء العقيدة ، مفضياً - بذلك - إلى «طريق أهل الجنة» . وبتعبير آخر ، يرفض النبي محمد أن يأخذ بفكرة «علمية» أو أخرى ، دون أن يضعها في سياقها التطبيقي ، النفعي . ولعله صاغ هذا الموقف وضبطه من موقع الإتجاه الإسلامي العام والملزم ، وهو ربط العقيدة الذهنية بتطبيقها ، وبتحويلها إلى سلوك . ومن هنا ، يُفهم ماوردنا بصيغ وأشكال متعددة ، عن ضرورة أخذ «العلم النافع» ، و«النفع العالِم» :

«عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : اللهم انفعني بما علّمتني ، وعلّمني ما ينفعني ، وزدني علماً»[3] .

---

١) القرآن - سورة الصف/٢ .

٢) القرآن - سورة البقرة/٤٤ .

٣) النصيحة في الأدعية الصحيحة للحافظ عبد الغني بن عبد الواحد المقدسي الدمشقي - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٠٢ .

ويلاحظ أن إلحاح محمد على التوحيد بين «العلم» و«النفع ـ التطبيق» ، يصب في التصور القرآني المحمدي الخاص بوحدة «القول والفعل» ، الذي جعل منه ، هو نفسه ، أحد منطلقاته الكبرى . وهذا ماوجدنا فيه واحدة من الخصوصيات الحاسمة في الشخصية المحمدية ؛ طبعاً مع الأخذ بعين الإعتبار الخصوصية النسبية للمنظومة الإسلامية العقيدية .

وينبغي أن يضاف إلى ذلك أن المعجمية المعنية ، هنا ، تجلت وأفصحت عن نفسها في شخصية شاعرية مرهفة ، عبرت عنها جملة من السمات ، التي تتوافر ، عادةً ، في الشخصيات التاريخية ، ذات الحضور العميق ، وأحياناً الحاسم ، كالتواضع ، والحزم مع مرونة يقظة ، والرؤية المستقبلية ، والتعلم على نحو مطرد ومنفتح ، والصدق ، والحذر ، والشعور بالحاجة إلى الحنان والموادعة الإنسانية عطاءً وأخذاً ، والإبتعاد عن النزوع إلى التشفي ، ومعرفة الخصم والصديق ومَنْ بينهما ، والإستعداد ـ في لحظة ما ـ للتضحية الكبرى من أجل الهدف المتطلع إليه إلخ . . إن محمداً كان قد جسد تلك السمات ، ضمن عملية متصاعدة من التبلور والتعمق والتشخص .

وقد كان من شأن ذلك أن جعل أنصاره ينظرون إليه بمثابته مثلهم الأعلى ومعلمهم المحتذى ؛ مما عنى أن «النبوة المحمدية» لم تظهر لدى هؤلاء على أنها منطلق لـ«رسالة» ربّانية لا دخل لمحمد بها ، على نحو مباشر ؛ وإنما هي برزت من حيث هي حدثٌ اقترن بشخصيته ، بالضرورة ، بصيغة الرجل **المُصطفى لشخصه ذاته** ، أي لما ينطوي عليه من جدارة ذاتية .

وقد أفضى ذلك إلى ضرورة أن تُفهم (تؤول) الآية القرآنية ، التي أتينا عليها في سياق سابق (ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء) ، على نحو يخرجها من الحقل «الجبري» ، حفاظاً على المسوغات الدينية لفعل **الهداية النبوية** . من هذا الموقع المرن ، كانت العلاقة بين «النبي المصطفى» ، وبين أصحابه ، قريبة مباشرة ، بقدر ماهو «معلِّم» ، وبعيدة متوسِّطة ، بقدر ماهو «نبي» . أما ماجعل الحالة «الأخرى» ، التي ورد الحديث عنها إشارة وتلميحاً ، فيبدو أنها كانت طارئة ، وعابرة ، أو نادرة ؛ نعني بذلك إحتجاب الرسول عن «المراجعين» وتعيين أحدهم

«حاجباً» على بابه ، لا يدخلون إلا بعد أخذ الإذن منه . فقد ورد في «صحيح مسلم» خبر مفاده أن إحدى النساء كانت لها حاجة عند الرسول ، فانطلقت

«فإذا إمرأة من الأنصار بباب رسول الله ﷺ حاجتي حاجتها قالت وكان رسول الله ﷺ قد ألقيت عليه المهابة قالت فخرج علينا بلال فقلنا له إئت رسول الله ﷺ فأخبره أن امرأتين . . .»[1] .

إن هذه الحالة لم تكن لتكوّن «احتجاباً اجتماعياً أو سياسياً» ، يبلور - شيئاً فشيئاً - نخبوية حاكمية (سلطوية) ، بقدر ماتمثل وضعية سيكولوجية دينية ، قد يمكن النظر إليها في ضوء «الإحتجاب - العزلة في حراء» وإنْ بصيغة أكثر ثقة بالذات ، وأكثر غنى بالتجارب والآراء ، بالقياس إلى هذه الأخيرة .

وعلى وجه العموم ، يمكن القول بأن محمداً ظل يتصرف مع جماعته من المؤمنين (بل ومع من اعتبرهم خارج هذه الجماعة) تصرّف الرجل الذي لم يزده انتصاره إلا تواضعاً ، واقتراباً من الناس ، وكذلك اقتناعاً بضرورة النزول إلى «الأرازل» منهم ، بهدف إعادة بنائهم وفق إحتياجات الوضعية الإجتماعية المشخصة الجديدة ، بمعنى ما حاسم . ولقد عبّر أحد أصحابه عن موقفه حياله قائلاً :

«ما رأيت معلماً قبله ولابعده أحسن تعليماً منه فوالله ماكهرني ولا ضربني»[2] .

بل لعلنا نلاحظ أن محمداً لم يكن يهمل أمراً يخص «أصحابه» . فكان يتدخل في كل صغيرة وكبيرة من شؤونهم ، بغية تقويمها وطرحها **في السياق الإسلامي الجديد** ، أي وفق الإيديولوجيا الإسلامية . ولذلك ، ليس أمراً مثيراً للدهشة ، أن نقرأ - في «صحيح مسلم» - أن سلمان الفارسي سئل من أحدهم :

«قد علمكم نبيكم ﷺ كل شيء حتى الخراءة فقال أجل . . .»[3] .

---

١) صحيح مسلم - الجزء الثالث ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٨٠ .

٢) صحيح مسلم - الجزء الثالث ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٨٠ .

٣) صحيح مسلم - الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٥٤ .

ولعلنا نلاحظ عاملين بارزين ـ ضمن عوامل متعددة ـ كمنا وراء التشديد على تلك العلاقة الحميمة بين محمد وأصحابه. أما الأول منهما فيتمثل في المطلب الموضوعي والضروري لتحقيق «الجماعة الواحدة الموحدة»، بأسس دينية (إيديولوجية)، على انقاض «التعاضد القبلي»، الآخذ في الضمور. بيد أن العامل الثاني يظهر في خصوصية الإعتقاد الإسلامي، القائمة على تصور **«البركة»**، ضمن الحقل الكوني (الكوسمولوجي)، أي الإنطلاق من أن العالم مُفعم بروح إلهية أو بحيوية إلهية تتجلى ـ إنسانياً ـ بصيغة «البركة»؛ مما جعل النبي يرى أصحابه موحَّدين بـ«أخوة مباركة أصلاً». ومن هنا، قد نتبين أن العلاقة المحمدية مع أصحابه أتت مؤسَّسة على التصور الإسلامي لـ«الله»، ولـ«الكون» عموماً.

بيد أن تصاعد الأحداث وتنوعها وخضوعها لعملية تغير مطّرد عمقاً وسطحاً، ماكان ليسمح بظهور الموقف المحمدي من أهله وأصحابه وموقف هؤلاء منه، على نمط واحد وضمن مسار واحد. فالمواقف النقدية المتوترة لم تظهر بين محمد وبين خصومه فحسب، وإنما برزت ـ كذلك ـ فيما بينه وبين أهله وأصحابه، وإنْ على نحو آخر. فلقد مرت في حياته الشخصية العائلية أحداث، كان لها صدى مؤثر عميق وصامت، غالب الأحيان. وقد نرى في الوقائع، التالية، أحداثاً من ذلك النوع المخصّص: تيتّمه الكلي (موت أبيه ثم أمه)؛ والسنوات الخصبة، التي عاشها في كنف عمه أبي طالب[1]؛ زواجه من التاجرة المرموقة مادياً واجتماعياً وثقافياً (أي خديجة)، وموتها وهي الظهير

---

١) إن ولع محمد بعمه هذا، الذي ناصره من موقع قرابي نسبي، أدى به إلى محاولة حثيثة لإدخاله في الاسلام. ولكن أبا طالب أبى ذلك؛ فمات على «دين أبي جهل وعبد الله بن أبي أمية»، اللذين كانا حاضرين عنده أثناء موته. فقال النبي ـ في أعقاب إصرار عمه على دينه ـ كلمة ذات دلالة كبرى، على صعيد الإيمان والكفر، بالمنظور الاسلامي: «أما والله لأستغفرن لك». (انظر حول هذه المسألة: صحيح البخاري ـ الجزء الأول، المعطيات المقدمة سابقاً، ص ١٧٦؛ وقد أتينا على هذا الشاهد في سياق آخر سابق). =

الأمين له ؛ زواجه من «الحميراء» عائشة بنت أحد القرشيين البارزين ، أبي بكر ؛ «حديث الإفك» ؛ موت إبنه الطفل إبراهيم ، الذي خلف فراغاً أبوياً عاطفياً في حياته[1] ؛ محاولة تسميمه بلحم مسموم ؛ رفض «إبنة الجون» الزواج به ، بعد عرضه نفسه عليها ، من موقع أن «الملكات» لا يتزوجن من «السوقة»[2] (نزوع أريستوقراطي قبلي) ، ومن موقع آخر مُضمر غير مفصح عنه في نطاق البنية الخفية ـ العميقة ، وهو ـ من قبيل الترجيح القوي ـ رفض الأنوثة الشابة المتوثبة للشيخوخة النازعة إلى الضمور ؛ إلخ . . .

إن النظر المدقّق في تلك الأحداث (وغيرها) ، في ضوء «السيرة النبوية» ، يظهر أنها لم تكن طارئة في حياة محمد الرجل و«النبي» ؛ كما يُظهر أنها لم تكن

= وما يثير الإنتباه المنهجي ، في هذه الواقعة التاريخية ، يتمثل في أن رفض أبي طالب دعوة ابن أخيه النبي الدخول في دينه ، أتى من موقع قبَلي ، بالدرجة الأولى ، وعقيدي قبَلي ثانياً ـ علىٰ حساب العلاقة القرابية النسبية ـ ؛ كما تمثل في أن تأكيد النبي على الاستغفار لعمه ، **رغم ذلك** ، أتى من موقع قرابي نسبي ، دون النظر الآني إلى الموقف العقيدي . وفي هذا التوجه المحمدي الأخير ، ما قد يُفضي إلى النظر للإسلام على أنه بنية مفتوحة **ومرنة** ، على درجة يمكن أن تقودها إلى التخوم مع بنية عقيدية أخرى . وقد قدم هذا المعطى مثالاً ريادياً لأطراف إسلامية لاحقة ، تحركت بكثير من حرية النظر وانفتاحيته ، حتى في تأويل «الأركان والأسس» ، كما سيتضح معنا في الجزء التالي من هذا «المشروع» .

١) يقف الرسول الوجداني العاطفي أمام ابنه الصغير ابراهيم ، المسجّى ميتاً ، فيخاطبه بكلمات تشي بعمق عاطفي أبوي ، قد نجد فيه أحد الأوجه الذاتية الرئيسة في شخصيته : «إن العين تدمع والقلب يحزن ولا نقول إلا بما يرضي ربنا وإنا بفراقك يا إبراهيم لمحزونون» . (المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة ـ ص ١٦٩) .

٢) «إن ابنة الجون لما أُدخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم ودنا منها قالت أعوذ بالله منك فقال لها لقد عذت بعظيم إلحقي بأهلك . . . فلما دخل عليها النبي صلى الله عليه وسلم قال هبي نفسك لي قالت وهل تهب الملكة نفسها للسوقة قال فأهوى بيده يضع يده عليها لتسكن فقالت اعوذ بالله منك» . (صحيح البخاري ـ الجزء الثالث ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٢٣) .

فقاعات ذاتية طارئة ، إنتهت حيث إبتدأت . بل لعلنا نقول ، إن هذه الأحداث لم تلغها الظروف الإجتماعية والسياسية والتنظيمية الكبرى والصغرى ، التي أحاطت بالدعوة الإسلامية ، بقدر **ماتمثلتها هذه** ، **وأحالتها** نسقاً من أنساقها الداخلية الخاصة ، **المعبرة عنها** . وههنا ، يغدو الحديث وارداً عن تجادل ، مطرد في تبنينه ، بين الخاص والعام ، الخاص الذي يتحول عاماً والعام الذي يصير خاصاً .

إن الرجل الذي فقد طفولته السعيدة ودفنها بين يدي أمه ، يستعيدها في شخص الحميراء الرّخْصة ، والحبيبة الذكية[1] . وإن مالم يدركه من الإستقرار المادي والعائلي ، ومالم يحققه من التجربة الذاتية بالعوالم الأُخرى ، يجد حضوره العميق في حياته مع «سيدة قريش»[2] خديجة ، وعبرها مع ورقة بن نوفل ، أحد أعمدة الفكر الديني الإصلاحي ، في حينه . وإنماافتقده من حماية الأبوة وتجلياتها في التعلم والتثقف وكسب العيش وطرائق التفكير توافقاً وإختلافاً ، ومن ثم ، ما افتقده على صعيد الأنموذج المحتذى ، يعيش بعضاً منه مع عمه أبي طالب ، المدافع عنه ، **رغم** اختلافه بالرأي معه ، بقدر ماكان هو أيضاً (أي محمد) مدافعاً عن عمه ، **بالرغم** من وجود الإختلاف المذكور بينهما[3] . وإن ماحاول «الأفّاكون» إلصاقه بزوجته الحبيبة عائشة ، يرفضه قطعياً . وهو يفعل ذلك بصيغة الدفاع عن المرأة بصفة كونها «شقيقة الرجال» ، ومن موقع أن «الله قال : أنا الرحمن ، وهي الرحم . شققت لها إسماً من إسمي منْ وصلها وصلته ، ومن قطعها بتّته»[4] .

---

١) قال محمد محدِّداً مكانتها عنده : «إن فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام» . (صحيح البخاري ـ الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢١٤) . وسئل مرة : «أي الناس أحب إليك (يا رسول الله) قال عائشة» . (المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة ـ ص ٦٣) .

٢) السيرة الحلبية ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٥٢ .

٣) في حديث لمحمد : «إذا كان يوم القيامة شفعت لأبي وأمي وعمي أبي طالب وأخ لي كان في الجاهلية» . (السيرة الحلبية ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٨٢) .

٤) سنن أبي داود ـ الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٣٣ .

إن الرسول ، الذي عاش تلك المفارقات والتناقضات ، كان يجد نفسه - مع تبلور تصور «النبوة» و«الرسالة» في حياته - مدعواً إلى التأكيد على نفسه نبياً ورسولاً ، خصوصاً حين كانت تتصاعد عملية التشكيك فيه والتشهير به ، من جانب الخصوم . وقد كانت غزوة «حنين» واحدة من التجارب الكبرى الحاسمة التي برزت بمثابة امتحان لثقة محمد في نفسه ، وثقته في أصحابه . وهذه الغزوة تأتي ، كما هو معروف ، بعد مرحلة من توطيد أولي لقوة المسلمين ؛ مما يمنحها أهمية خاصة . فأنْ يجد «النبي» أصحابه ، أو بعضاً منهم ، يلهثون وراء المغانم ، ضاربين - بذلك - عرض الحائط بالقواعد التنظيمية العسكرية ، التي لقنهم إياها ، بل - ربما بالدرجة الأولى - بالعمل بمقتضى «الجماعة المتحدة باسم الله» ، إن هذا مثّل لحظة اختبار حاسمة لمحمد «النبي والرسول» . لم لا ، وقد جاء هذا الحدث الهائل والخطير خرقاً لما يميز الإسلام عن سواه من إعتقادات الجاهليين ، وهو أن «الخلاص» الإسلامي هو خلاص جماعي ، مقترن بالإلتزام بمقتضيات «الجماعة المتحدة» المعنية : إذ «ليس أحد يفارق الجماعة شبراً فيموت إلا ميتة جاهلية»[1] .

من هنا ، كان تأكيد «النبي على نبوته» من باب الإستحضار الضروري للثقة الذاتية ، وكذلك من قبيل تحفيز أصحابه وتشجيعهم وتذكيرهم بما كانوا قد «عاهدوه وعاهدوا الله» عليه :

«أنا النبي لا كذب أنا بن عبد المطلب»[2] .

ولعلنا نرى في الربط بين «نبوة محمد» وبين كونه «إبن عبد المطلب» ، (وقد أفصح عنه محمد في حمأة من الصراع العسكري ومن الإختبار الحاسم الفوري («التجربة النبوية» برمتها) ، صيغة من صيغ تذكير الذات المحمدية بـ«انتمائها **النسبي والعقيدي الحنيفي** العريق» أولاً[3] ، وتذكير الآخرين من

---

١) صحيح البخاري - الجزء الرابع ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٩١ .

٢) صحيح البخاري - الجزء الثالث ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٥٥ .

٣) من هنا يبدو أن الشعور السلبي بالذات النسبية لدى محمد ظل واحداً من أوجه هويته . فانتماؤه النسبي ، الذي يشترك فيه مع «المشركين» ، كان يؤرقه ، ويحفزه على التحرر =

الصحابة والخصوم بذلك ثانياً . إنها واحدة من لحظات التأزم والثقة ، **في آن** . وهي - بهذا الإعتبار - لحظة مفعمة بالخصب العاطفي والعقلي السيَّال . ويلاحظ هنا أن استذكار الإنتماء إلى عبد المطلب وربما كذلك - وهذا ظل مضمراً فاعلاً في الخافية- إلى قُصي ، لا ينطوي على دلالة قبلية محض ، بقدر مايشير إلى بعد عقيدي ملفّع ببعد قبلي : إنه البعد الحنيفي (التحنثي) . وهذا يجعلنا نرى في عملية الاستذكار تلك وجهاً إيجابياً من الشعور بالذات المحمدية . وإذا كان ذلك كذلك ، أي إذا كان محتملاً ، ولو بنسبة واحد من المائة ، أن يتخلى أصحاب محمد عنه ، ولو للحظة ، لصالح مكاسب «دنيوية عاجلة» ، إضافة إلى موقف خصومه المناهض له بعنف ، فكيف سيكون الأمر بعد غياب «النبي وتوقف وحيه»؟ لاشك أن هذا السؤال سيبرز في وجه «النبي الرسول» أكثر فأكثر ، كلما تعقدت الأمور ، وأفصحت مواقف الرجال عن نفسها ، خصوصاً بعد الدخول في «المرحلة المدنية» . أما هذه الأخيرة فهي مرحلة استعادة النفَس ، والتفكر بروية في الأسس والمبادىء ، التي ظهرت في مرحلة التدفق الديني ، اي «المرحلة المكية» . بل لعلنا نرى أن السؤال المعني سيكتسب بعداً نوعياً مأساوياً ، حين يجد محمد نفسه أمام من ظن أنهم هم أولئك ، الذين خاطبهم قائلاً :

«ماأنتم في أهل الشرك إلا كالشعرة البيضاء في جلد الثور الأسود»[1] ؛

أو أولئك الذين تحدث عنهم معلناً (في شاهد سابق) أنه

«مامنكم أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمانه»[2] .

= منه . نلاحظ ذلك عبر ما نقل لنا البخاري في «صحيحه - الجزء الرابع ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٦١) من أن حسان بن ثابت «استأذن . . . رسول الله صلى الله عليه وسلم في هجاء المشركين فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم **فكيف بنسبي فقال حسان لأسلّنك منهم كما تُسل الشعر من العجين»** . (خط التشديد مني : ط .تيزيني) .

١) المصدر السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص ١١٠ .

٢) المصدر السابق ومعطياته المذكورة ذاتها - ص٢٤٤ .

نقول ، حين يجد محمد هؤلاء وأولئك ، وقد أخذوا يتقلصون وينحسرون ويتضاءلون ، يعلن بمرارة :

«يذهب الصالحون الأول فالأول ويبقى حفالة كحفالة الشعير والتمر»[1] .

ويلاحظ الرجل المثالي الطهوري - بإحساس إجتماعي مستنير- أن الحياة ، بمقتضياتها المادية ، تهدد «المبادىء الكبرى المطلقة» ، خصوصاً حيث توجد هذه المقتضيات في بنية اجتماعية قائمة على الإستغلال والقهر ، وحيث تنمو نوازع التملك والأنانية :

«لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى وادياً ثالثاً ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب»[2] .

ولذلك ووفق هذا التصور المتنامي في ذهن الرسول المبادئي والمتعارض أو «المتجافي» مع تلك «المبادىء الكبرى المطلقة» ، فإنه «يأتي على الناس زمان لا يبالي المرء ماأخذ منه أمن الحلال أم من الحرام»[3] .

وحيث يبلغ الأمر هذا المبلغ ، يصبح المطلب المحمدي قاطعاً :

«كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل»[4] .

وهنا ، يتملك رسول المبادىء شعور مثير خطير ، يجعله يعيش في غربة واغتراب عميقين ، وذلك حيث يستعيد أصداء البواكير الأولى للدعوة التي تصدى لها ، والآفاق المحتملة للإسلام عموماً . وهو ، في هذا وذاك ، يتوغل في

---

١) المصدر السابق ومعطياته المذكورة ذاتها - ص٩٨ .

٢) صحيح مسلم - الجزء الثالث ، المعطيات . المقدمة سابقاً ، ص٩٩و١٠٠ .
هذا القول يقدم إلينا على أنه «حديث نبوي» ، وكذلك «نص قرآني» أُنقص من مصحف عثمان ، كما سياتي معنا في سياق آخر (عدْ إلى القول المذكور في إسناده عن أبي الأسود ، عن أبيه ، وبإحالته إلى أبي موسى الأشعري) .

٣) صحيح البخاري - الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٤ .

٤) صحيح البخاري - الجزء الرابع ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٩٦ .

«المبادىء الكبرى المطلقة» ، التي صدع بها ، عاملاً على استشراف احتمالات التآخي بينها وبين الواقع المشخص ، وملخصاً جماع القول في ذلك :

«بدأ الإسلام غريباً وسيعود كما بدأ غريباً فطوبى للغرباء»[1] .



١) صحيح مسلم ـ الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٩٠ .

ب ـ إن مشاعر القلق المتعاظمة حيال مصائر الإسلام بلورت **وعياً فاجعياً مأساوياً** ، كان من شأنه أن جعل محمداً يركز بصيرته ، ثانية ، باتجاه «يوم الحساب» ، بما يحمله من وعد ووعيد ، وآمال وأهوال . وقد كانت هذه المشاعر تتعاظم طرداً مع تعاظم مشكلات المسلمين فيما بينهم ، ومع الآخرين . ومن ثم ، فقد برزت مجدداً نغمة التحذير مما تؤول اليه مظاهر الشطط والخطأ والإنحراف ، التي تبرز في حياة المسلمين الآخذين بالإستقرار . وقد ولّد ذلك في ذهن النبي إحساساً بأن «الساعة» إذ تحل ، فإنه لايكون هنالك انسان واحد على الأرض يذكر الله . ولما كانت «الساعة» أمراً «حقاً لاشك فيه» ، فإن ذلك الإحساس لابد أن يتحول الى واقع عيني . ولذلك ، فإن «الساعة» لن تقوم «حتى لايقال في الأرض الله الله»[1] .

هكذا ، نواجه التاريخ الاسلامي الباكر «من تحت» ، أي من موقع البنية الواقعية المشخصة ، ولكنْ الخفية ، أو التي أُخفيت غالباً ، على نحو أو آخر . ونعني بذلك أن مظاهر القلق والنقد والاحتجاج والتحفظ والمعارضة الخ . . ، التي برزت في حياة المسلمين الأوائل حيث كان قائدهم على رأسهم ، كانت تُلفظ من حياتهم وتدان وتُبعد أو تهمش على أيدي جموع من المنظّرين المفقهين والمؤرخين وكتاب السيرة ، بمثابتها انحرافات استُجلبت من خارج التاريخ الاسلامي أولاً ؛ كما كان يُرفض النظر اليها بوصفها «قاعاً خفياً» محركاً للكثير مما بدا بصيغة نصوص وأقوال ومواعظ وإشكالات ذهنية أو عاطفية .

إن مجموعة من المواقف ، التي واجهها محمد أو ووجه بها ، جسدت لحظة من لحظات التفاعل الواسع ، الذي حدث في المسار الاسلامي الباكر ، وأسهمت - بقوة - في إظهار تاريخ هذا المسار (ومايليه) بصفة كونه تاريخ بشر فيهم مافيهم من «عُجر وبجر» ، كما هو الحال في تاريخ «البشر الآخرين» . بل إن مايظهر على هذا الصعيد يكمن في كون المسار المذكور عملية اتسمت بالتركيب والتعقيد والخصب ؛ مما يعود بفائدة عميقة على محاولات استقصاء

---

١) المصدر السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص ٩١ .

وملاحقة النمو ، الذي جسدته الشخصية المحمدية على امتداد ماينوف على عقدين من الزمن . وإنه من الراجح والوارد أن نرى في مثل تلك المواقف المذكورة **مفاصل نقدية** في حياة محمد ، قد تفصح عن نفسها في الاحاديث والمأثورات والمواقف التالية ، التي تقدم - مجتمعةً - مادة هامة للبحث في السيرة «النبوية» ؛ مع الاشارة المنهجية الدقيقة الى انها (أي الاحاديث والمأثورات والمواقف المذكورة) مستنبطة من المظان التاريخية العالِمة والمفقَّهة دون الأخرى ، المحكية والمفكّرة والمتصورة في رؤوس سواد الناس ، أولاً ، ومأخوذة من الحقل الايديولوجي نفسه ، الإسلام ، ثانيا ، دون الحقول الايديولوجية الأخرى المخالفة او المناهضة . ومن ثم ، فنحن نقدمها - هنا - بهدف وضع اليد على أمرين : كيف فكر محمد حول نفسه وحول الآخرين أولاً ، وكيف فكر هؤلاء حول انفسهم وحول «النبي - الرسول» ثانيا . وهذان الأمران وان كوّنا نمطين اثنين من التفكير ، إلا ن وحدة ما من التوجه الديني (الايديولوجي) كانت من ورائهما (معطيات المصادر المنستخدمة هنا مقدمة سابقاً) .

- مواقف محمدية معبّر عنها بـ «أحاديث نبوية» وبأقوال من الصحابة

- «ياأبا ذر عيّرته بأمه إنك امرؤ فيك جاهلية» . (صحيح البخاري١/٨) .

- «عن ابن عباس قال لما اشتد بالنبي صلى الله عليه وسلم وجعه قال ائتوني بكتاب اكتب لكم كتاباً لاتضلوا بعده . قال عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم غلبه الوجع وعندنا كتاب الله حسبنا فاختلفوا وكثر اللغط قال قوموا عني ولاينبغي التنازع فخرج ابن عباس يقول ان الرزيئة كل الرزيئة ماحال بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين كتابه» (صحيح البخاري ٢١/١) .

- مواقف أخرى مقابلة

- عن جابر أنه بينما كنا «نصلي مع النبي صلى الله عليه وسلم أقبلتْ من الشام عير تحمل طعاماً فالتفتوا اليها حتى مابقي مع النبي صلى الله عليه وسلم إلا إثنا عشر رجلاً» . (صحيح البخاري٢/٤) .

- يخاطب عمر بن الخطاب محمداً : «ادع الله فليوسّع على أمتك فإن فارس والروم وسّع عليهم وأعطوا الدنيا وهم لايعبدون الله وكان (محمد) متكئاً فقال أو في شك أنت ياابن الخطاب» . (صحيح البخاري ٢/ ٦٢) .

- يخاطب الرسول زوجته الشابة والتي لم تنجب ، عائشة ، مشيراً ، الى ابنه ابراهيم :

- «وقال ابن عباس يوم الخميس ومايوم الخميس اشتد برسول الله صلى الله عيه وسلم وجعه فقال ائتوني اكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده أبداً فتنازعوا فقالوا ماشأنه أهجر استفهموه فذهبوا يردون عليه فقال دعوني . . وأوصاهم بثلاث وسكت عن الثالثة او قال فنسيتها» (صحيح البخاري ٧٦/٣) .

- «الناس يكثرون ويقل الأنصار حتى يكونوا في الناس بمنزلة الملح في الطعام . . فكان آخر مجلس جلس به النبي» (صحيح البخاري ٢٤٥/٢) .

- «لاتقوم الساعة حتى تقتتل فئتان دعوتهما واحدة» . (صحيح البخاري ١٦٢/٤) .

- «لايزالون يسألونك ياأبا هريرة حتى يقولوا هذا اللهُ فمن خلق الله قال فبينما أنا في المسجد إذ جاءني ناس من الأعراب فقالوا ياأبا هريرة هذا الله فمن خلق الله فأخذ حصى بكفه فرماهم ثم قال قوموا قوموا صدق خليلي» . (صحيح مسلم ٨٤/١ - ٨٥) .

- «يعطي (محمد) قريشاً ويتركنا وسيوفنا تقطر من دمائهم . . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم "فإني أعطي رجالاً حديثي عهد بكفرٍ أتألفهم» . (صحيح مسلم ١٠٥/٣) .

- «فغضبت قريش فقالوا أيعطي صناديد نجد ويدعنا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما فعلت ذلك لأتألفهم فجاء رجل كث اللحية . . فقال إتق الله يامحمد فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فمنْ «انظري الى شبهه بي ، فقلت مأرى شبهاً» . (الطبقات لابن سعد ١٣٧/١) .

- ابو جندل يصل بقيوده الى الحديبية حيث يتفاوض المسلمون والمكيون ، فيتساءل «أُردّ الى المشركين وقد جئت مسلماً . . فقال عمر . . الست نبي الله حقا قال بلى قلت ألسنا على الحق وعدوّنا على الباطل قال بلى قال فلمَ نُعطى الدنية في ديننا إذن . . فلما فرغ من قضية الكتاب قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأصحابه قوموا فانحروا ثم احلقوا قال فوالله ماقام منهم رجل حتى قال ذلك ثلاث مرات فلما لم يقم منهم احد دخل على أم سلمة . . .» .(صحيح البخاري ١٠٦/٢) .

- «فنزلت سورة الفتح فقرأها رسول الله صلى الله عليه وسلم الى آخرها فقال عمر يارسول الله أوفتحٌ هو قال نعم» (صحيح البخاري ٢/ ١٧٨) .

- رفض علي بن أبي طالب في صلح الحديبية أن يمحو عبارة «رسول الله» ، فأخذ «محمد الكتاب وليس يحسن يكتب فكتب هذا ماقاضى عليه محمد بن عبد الله لايدخل مكة السلاح إلا السيف في القراب وأن لايخرج من أهلها بأحد ان اراد ان يتبعه وأن لايمنع من أصحابه أحداً إن أراد ان يقيم بها» . (صحيح البخاري ٤٨/٣) .

- بعد معركة هوازن ، قال جماعة من المسلمين : ان النبي «يعطي الأنصار ويتركنا وسيوفنا تقطر من دمائهم . . فقال النبي صلى الله عليه وسلم فإني أُعطي رجالاً

يطع الله إنْ عصيته . . فاستأذن رجل في قتله . .» (صحيح مسلم٣/١١٠) .

يوم حنين «آثر رسول الله صلى الله عليه وسلم ناساً في القسمة . . وأعطى أناسا من أشراف العرب وآثرهم يومئذ في القسمة فقال رجل والله إن هذه القسمة ماعُدل فيها وما أريد فيها وجه الله تعالى فتغير وجه (محمد) حتى كان كالصِّرف ثم قال فمن يعدل إن لم يعدل الله ورسوله» . (صحيح مسلم٣/١٠٩) .

- في حديث نبوي : «مابال العامل نبعثه فيأتي يقول هذا لك وهذا لي فهلاّ جلس في بيت أبيه وأمه فينظر أيُهدى له أم لا» . (صحيح البخاري ٤/١٩٦) .

- في رواية أن محمداً أراد أن يوقظ علياً وفاطمة للصلاة «فقال ألا تصلون فقلت يارسول الله إنما أنفسنا بيد الله فإذا شاء أن يبعثنا بعثنا فانصرف رسول الله صلى الله عليه وسلم يضرب فخذه ويقول وكان الانسان أكثر شيء جدلاً» . (صحيح مسلم ٢/١٨٧) .

- الرسول الناهض والمحاصر يأمل في اختراق صفوف العدو : «اللهم أعز الإسلام بأحبّ هذين الرجلين إليك : بعمر بن الخطاب ، أو بأبي جهل بن هشام» (تاريخ الخلفاء للسيوطي - ص ١٠٩) .

في لحظة من الشعور بما يقترب من العجز أو القنوط أو الإحباط ، بالتقاطع مع لحظة أخرى من انفجار الشوق للقرابة النسبية (والقبلية ضمناً) : «أخرج إبن أبي حاتم وابن جرير وابن المنذر من طريق بسند حديثي عهد بكفر أتألفهم» . (صحيح البخاري ٣/٥٨) .

- محمد يقسم قسمة بين ناس دون ناس ، فيقول أحدهم «يارسول الله اتق الله قال ويلك أولستُ أحق أهل الأرض . . قال خالد رضي الله عنه ألا اضرب عنقه قال لا لعله أن يكون يصلي فقال خالد وكم من مصلّ يقول . . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إني لم أومر أن انقب قلوب الناس ولا أشق بطونهم» . (صحيح البخاري ٣/ ٦٢) .

- قال محمد لبني تميم أبشروا «فقالوا أما إذا بشرتنا فاعطنا فتغير وجه رسول الله» . (صحيح البخاري ٣/٦٨) .

- أراد محمد أن يصلي على عبد الله بن أبي ، «فقام عمر فأخذ بثوب رسول الله وقال يارسول الله تصلي عليه وقد نهاك ربك أن تصلي عليه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما خيّرني الله . . قال إنه منافق قال فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فأنزل الله تعالى ولاتصل على أحد منهم مات ابداً ولاتقم على قبره . . فلم يمكث إلا يسيراً حتى نزلت الآيتان من براءة ولا تصل . . قال فعجبت بعد من جرأتي على رسول الله» . (صحيح البخاري ٣/١١٤ - ١١٥) .

- عن أبي سعيد بن المعلى قال ، كنت «أصلي فدعاني (الرسول) فلم آته حتى صليت ثم أتيت فقال مامنعك أن تأتي فقلت كنت أصلي فقال ألم يقل الله تعالى ياأيها الذين

صحيح عن سعيد بن جبير قال قرأ النبي صلى الله عليه وسلم بمكة (والنجم) فلما بلغ (أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى) القى الشيطان على لسانه : تلك الغرانيق العلى ، وإن شفاعتهن لترتجى . فقال المشركون ماذكر آلهتنا بخير قبل اليوم فسجد وسجدوا . (الباب النقول في أسباب النزول للسيوطي - ص ١٦٣) .

- «إن الله بعثني بالسيف بين يدي الساعة ، وجعل رزقي تحت رمحي أو ظل رمحي ، وجعل الذل والصغار على من خالفني) . (شرح كتاب السير الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني - ص ١٦) .

- بين الحرمان الأقصى والرغبات القصوى المعلّقة : «أخرج عبد بن حميد . . عن ابن عمير قال : خرجت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى دخل بعض حيطان المدينة فجعل يلتقط من التمر ويأكل ، فقال لي ياابن عمر مالك لاتأكل؟ قلت لاأشتهيه ، قال لكني أشتهيه وهذه صبح رابعة لم أذق طعاماً ولم أجده ، ولو شئت لدعوت ربي فأعطاني مثل ملك كسرى وقيصر» . (لباب النقول في أسباب النزول للسيوطي - ص١٨٣) .

آمنوا استجيبوا لله وللرسول» . (صحيح البخاري ١٢٢/٣) .

- «عن ابن مسعود رضي الله عنه قال قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم قسمة فقال رجل من الأنصار والله ماأراد محمد بهذا وجه الله» (صحيح البخاري ٤٩/٤) .

- «عن أنس بن مالك قال نُهينا أن نسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شيء فكان يعجبنا ان يجيء الرجل من أهل البادية العاقلُ فيسألُه ونحن نسمع» . (صحيح مسلم ١/ ٣٢) .

- في حديث نبوي «إذا صلى الرجل . . قطع صلاته الكلب الأسود والمرأة والحمار» (سنن الترمذي - الجزء الأول ، دار الفكر ببيروت ، حققه وصححه عبد الوهاب عبد اللطيف ، ط٢ ١٤٠٣ هـ ، ص ٢١٢) .

- ذُكر أمام عائشة «مايقطع الصلاة الكلب والحمار والمرأة فقالت عائشة قد شبهتمونا بالحمير والكلاب» . (صحيح مسلم ٢/ ٦٠) .

- يروى «أن فقراء المهاجرين أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا ذهب أهل الدثور بالدرجات العلى والنعيم المقيم فقال وماذاك قالوا يصلون كما نصلي ويصومون كما نصوم ويتصدقون ولانتصدق ويعتقون ولانعتق فقال صلى الله عليه وسلم أفلا أعلمكم شيئاً تدركون به من سبقكم وتسبقون به من بعدكم ولايكون أحد افضل منكم إلا من صنع ماصنعتم قالوا بلى يارسول الله قال تسبحون وتكبرون وتحمدون

دُبُرَ كل صلاة ثلاثاً وثلاثين مرة» (صحيح مسلم ٢/٩٧) .

- «رأيت عمر يقبل الحجر ويقول إني لأقبلك وأعلم أنك حجر ولولا أني رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك لم أقبلك» . (صحيح مسلم ٤/٦٧) .

- «وفي رواية حين حدثهم (محمد بالمعراج) ارتد ناس كانوا أسلموا» . (السيرة الحلبية ١/ ٤١٢) .

إن مانقلناه من «مواقف ومواقف مناقضة أو مخالفة» كان له شأن مباشر مفصح عنه وغير مباشر صامت - خفي ومضمر - في حياة الجماعة الإسلامية الاولى وقائدها . ولعل أهم مظاهر ذلك تمثل في الخصب الفكري والديني والمسلكي العملي ، الذي طبع العلاقة بين الفريقين المذكورين ، كما في إطار كل منهما على حدة : فلقد تبلورت علاقة بينهما ، تجسدت في ان كليهما مثل ، بمعنى ما وباعتبار ما ، نداً للآخر ، إنما في إطار رؤية يهيمن فيها حد أساسي من الانسجام والتجانس . وهذا من شأنه أن جعل كلا من الفريقين المعنيين قادراً على الوقوف مساوياً للآخر ، في حقل التوصيل والتمثل والاداء والتطبيق لما يقدم اليه . بل لعلنا نقول ، إن الدعوة البناءة والبنائية ، التي طرحها الاسلام الباكر بلسان ممثله الكبير ، ما إن أخذت في التأصل في حياة المسلمين الاوائل ، حتى غدت وجهاً من أوجه شخصياتهم بنيوياً ووظيفياً ، بحيث أصبح انتزاعها منهم أمراً ليس سهل المنال . وهذا بدوره ، أسهم في تأصيل الموقف إياه في حياة محمد نفسه ، وفي تعميق اكبر للثقة بذاته . وقد حدث هذا وذاك ليس من موقع تلك الدعوة ، مفهومة على نحو قبْلي ومجرد ، وإنما بصيغة تحويل هذه الدعوة إلى تجربة كفاحية أسهم فيها الجميع ، **سلباً** أو ايجابا وعلى نحو مباشر معلن وغير مباشر ضمني ، بحيث كان على القائمين عليها - وعلى رأسهم النبي - أن يخضعوها للتفحص النقدي وفق واقع الحال المتغير (ولعل قضية الناسخ والمنسوخ تمثل أحد أوجه هذه التجربة) .

لنستعدْ بعض المواقف المأتي عليها تواً ، من أجل أن نتبين عملية التجادل بين الفريقين ، تلك العملية التي أفضت إلى نوع من المثاقفة بينهما ، وإن على نحو غير معلن عنه .

الموقف الاول يتمثل في ردود الفعل المتوترة ، التي تولدت لدى المسلمين المجتمعين مع نبيهم للتفاوض في الحديبية ، حين ظهر عليهم أبو جندل الراسف في قيوده ، وحين أقر محمد شروط الاتفاق التي منها أن يُجبر على العودة الى مكة من.ينهزم منها مُسْلماً . إن التثاقف النقدي الحار والجاد يبرز من خلال ظهور المسلمين في تحفظ حَنِق على بنود الاتفاق ، التي وافق عليها محمد النبي . فكأن هؤلاء يعلنون للنبي بأنهم إذ يأخذون موقف التحفظ المذكور ، فإنهم - في ذلك - ليسوا إلا أوفياء للمبادىء ذاتها ، التي تعلموها منه . ولنستعد في أذهاننا موقف النبي حين طلب من أصحابه ، في أعقاب التوقيع على الإتفاق الحديبي ، أن يقوموا وينحروا ويحلقوا احتفاء بذلك ، ولم يفعلوا ، حتى بعد أن طلب منهم ذلك للمرة الثالثة! ولنتصورْ - في مواقف أخرى - ماكان يدور في البنية الذهنية الخفية للمسلمين ونبيهم ، حين أعلن بعض هؤلاء ، جهراً ، أن النبي يُجزل على الآخرين بالعطاء (وهؤلاء هم من المؤلفة قلوبهم) ، ويتركهم هم ، في وقت ماتزال فيه سيوفهم تقطر من دمائهم ، وكذلك في الوقت الذي كانوا فيه - مراراً - محرومين من الحدود الدنيا لسد القوت اليومي ؛[1] وما ذا كان عمر يرى فيما سماه النبي «فتحاً مبيناً» ، حين سأله سؤال من يريد أن يقول «شيئا» : أو «فتحٌ» هو هذا؟ وما الذي فكر فيه محمد حين سمع من أحد المسلمين ماجعل وجهه يتغير فيغدو «كالصِّرف» ، اي حين رنّ في أذنه الاعتراض التشكيكي الخطير : إن هذه القسمة ماعدل فيها محمد ، وما أريد فيها وجه الله .

بل لعلنا نتفكر في أولئك «المسلمين الذين ارتدّوا» عن إسلامهم ، حين سمعوا من نبيهم عن «المعراج» ما اعتبروه مرفوضاً . فههنا ، تتصاعد اللحظة

---

١) جاء في صحيح البخاري (الجزء الثالث - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٥٦) ، عن بعضهم : «غزونا مع النبي صلى الله عليه وسلم سبع غزوات أو ستاً كنا نأكل الجراد» .

العقلية النقدية على نحو ملفت ومؤذن **بخطاب آخر** ، كما كنا قد واجهنا توّاً هذه اللحظة بصيغة الإعتراض السابق ببعده الاجتماعي والسياسي والعسكري . وكم كان المشهد عميق الدلالة ، حين أخذ عمر بثوب محمد احتجاجاً على رغبته في الصلاة على جنازة منافق مضاد للإسلام ، من داخله ، مذكّراً إياه بأن «ربه نهاه عن الصلاة عليه» . .بل كم كان الموقف عميقا ومثيرا للتأمل والتعلم والتساؤل النقدي ، حين «**استجاب الوحي**» لاحتجاج عمر ، «فأنزل الله تعالى ولاتصلّ على أحد منهم مات أبداً ولاتقم على قبره» ؛ مولداً ـ بذلك ـ تساؤلاً مُغمغماً حول كون النبي «لاينطق عن الهوى» وحول موقفه من الخصوم . ومن الدال ، هنا ، ماعقّب به عمر على ذلك «الموقف العمري» حيث قال : فعجبت بعدُ من جرأتي على رسول الله! ونتابع الموقف العمري إياه في واحدة من تجلياته الكبرى ، حيث قال أمراً جعل محمداً يواجهه باستنكار ودهشة بارزين . فعمر ، الذي لاحظ اقتراناً بين السلطة والثروة وسعة العيش من طرف ، والفقر و «عبادة الله» وضيق الجاه السياسي من طرف آخر ، يطالب «نبيّ الله» بالدعاء الى الله «بتغيير» هذه المعادلة «غير العادلة» ؛ وكأنه في شك أو بعض شك في «العدالة الإلهية» : أُدعُ الله فليوسع على أمتك ، فإن الآخرين الذين لايرتبطون مع الله بـ «عهد» ، هم الذين يحصدون ثمار «التقدم» في الكسب والانتاج! ويأتي الاعتراض (السؤال) ، الذي واجه فيه النبي صاحبه عمراً ، كأنه تشكيك في «إيمان» عمر : أَوَ في شك أنت ياابن الخطاب؟

إذاً ، ليس في الأمر مايدعو إلى الإستغراب ، حين يتساءل المرء ـ مشككاً أو متحفظاً ـ حول المسائل «الكبرى» كما «الصغرى» . بل إن الباب ، الذي فتحه محمد أمام أصحابه ، لم يعد إغلاقه ممكناً . إن عمق الاشكالية يكمن في أن ماقدمه النبي لأصحابه ، يستدعي السؤال والتساؤل والحوار والمماحكة ، وإن في مرحلة متأخرة هي غير مرحلة «التأسيس» ، التي اقتضت سماعا وانصياعا أكثر من السؤال والتساؤل والحوار والمماحكة . وقد عبر عن هذه الإشكالية ماعاشه محمد من قلق وتوتر عاطفي وعقلي . فهو إذ كان يحس بضرورة المساءلة حول عقيدة جديدة من قبل من يأخذ بها ، فإنه ـ في الوقت ذاته ـ كان يدرك أن فتح

الباب أمام ذلك قد يخلق «ما لايحمد عقباه» . ففي حديث أنه كان يخاطب أصحابه :

«لاتسألوني عن شيء الا بيّنت لكم»[1] ؛

مؤكدا - في ذلك - على أنه «النبع» ، الذي يمتح منه الآخرون مايرويهم ، وعلى أن هؤلاء من حقهم ان يسألوا ، ليتبينوا مايخفى عليهم . بيد أن صعوبة الكثير من المسائل وإحراجاتها من طرف وتنوع مستويات السائلين على نحو مثير أحياناً ، من طرف آخر ، كان يجعل محمداً أميل إلى إغلاق الباب أمام السؤال ، خصوصاً في أوساط المثقفين من أصحابه ، الذين ربما طرحوا «مسائل كبرى» من مثل المسألة التالية الواردة في حديث محمدي :

«لايزال الناس يتساءلون حتى يقال هذا خلقَ اللهُ الخلقَ فمن خلق اللهَ فمن وجد من ذلك شيئاً فليقل آمنت بالله»[2] .

وإذا كان اولئك «المثقفون» يتفهمون «رغبة النبي» في عدم تشجيع السؤال والتساؤل (وهذا بالأصل من مقومات العقيدة الدينية - **الإيمانية**) ، فإن رجالاً من الأعراب أهل البادية لم يكونوا ليتفهموه ، فيطرحون على النبي مايتصل باهتماماتهم ومشاغلهم الذهنية هكذا ببساطة ودون غمغمة ، وعلى نحو مباشر . ولذلك ، كان الأصحاب المذكورون يغتنمونها فرصةً سانحة لسماع نبيهم ، حين يجيب ، ربما مُحرجاً أو مكرهاً ، على أسئلة هؤلاء القادمين من بعيد . وهذا ماجعل رجلاً من طراز أنس بن مالك يعلن ، بوضوح ، أنهم «نهوُا أن يسألوا رسول الله» ، وهم المتعطشون للمعرفة ، خصوصاً في الأسس والمنطلقات . فكانوا يجدون في الفرص المتاحة ، على هذا الصعيد ، حقلا يعج بإجابات وحوارات ، قد تندرج في إطار «**خطاب محظور احتمالاً**» . وفي هذه الحال ، يلجأون الى هذا الأخير يرممون به ماظل عندهم بصيغة ثغرات معرفية أولاً ، كما يستمدون منه ، ثانياً ، مايُضعفون به الفسحة القائمة بين المحظور والمباح في

---

١) صحيح البخاري - الجزء الثالث ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٨٥ .

٢) صحيح مسلم - الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٨٤ .

خطابهم هم فيما بينهم وعلى صعيد مايقدمونه - كذلك - الى جمهور المؤمنين ، أو بصورة اشمل ، الى جمهور المسلمين .

وعلى هذا النحو ، تتضح أمامنا لوحة مفعمة بالألوان البشرية الثرة والمتنوعة ، بما تنطوي عليه من مستويات ثقافية وعاطفية وأخلاقية أسهمت كلها في تعميق التجربة السوسيوثقافية والأخلاقية المسلكية لمحمد النبي ، وكذلك لمن حوله من «الحواريين» . وتزداد حدة الأفكار والاعتراضات والتدقيقات ، حين تجد «المبادىء» مناسبات لتشخيصها وتشظّيها ، وفق الوضعيات الاجتماعية المشخصة . أفلا نجد في الحدَث الصغير التالي بؤرة مركزة لأخطر مسألة فكرية تنشأ في بواكير الحركة الاسلامية ، مسألة «الحرية والجبرية» و «القدرية والجبرية»؟ فجواباً على دعوة محمد علياً وفاطمة للإستيقاظ ، بهدف الصلاة ، يجيبه علي - وهو مع فاطمة أخص الناس وأقربهم إلى النبي - : «يارسول الله إنما أنفسنا بيد الله فإذا شاء أن يبعثنا بعثنا» . أما «رسول الله» فيعلق على ذلك بموقف أكثر إشكالية وأكثر إثارة للتفكر : «وكان الانسان أكثر جدلاً» . إذ مع تفكيك هذا النص بإحالته الى مُضمراته واحتمالاته ، في سياقه الذي أتى فيه ، يتضح أن «النبي نفسه» لم يكن ليرى انه من السهل أو من المحتمل صنع الشخصية الانسانية على نحو قطعي خطّي ، وبعيداً عن «الشرط التاريخي الاجتماعي» .

إن هذه الإشارة تصدق اكثر ماتصدق على شخصية محمد نفسه . فهذه الأخيرة أفصحت عن نفسها بصفة كونها متنوعة الحقول والآفاق ، ومفتوحة منفتحة باتجاه الجديد ، وذلك على نحو يتحول فيه هذا الأخير الى وجه من أوجهها ولحظة من لحظاتها وموقف من مواقفها . وليس في ذلك مايتعلق بعملية استجلابٍ شكلية وميكانيكية ، بقدر مايقوم الأمر على عملية تبصّر وتمثل وصَهْر لـ«الوافد» في نسيج «الداخل» .

ليكن مثالاً على ذلك ما أتينا عليه في إطار التصور المتعلق بـ «عذاب القبر» . فإذا كان هذا التصور قد وُجد لدى اليهود ، وأنجز دوراً وظيفياً في دائرتهم ، فإنه يمكن استلهامه في سياقٍ وبعد وظيفيّين جديدين ؛ خصوصاً وأن القرشيين المكيين المنكرين لذلك «العذاب» كانوا بحاجة لكل التحذيرات من أجل

أن يعيدوا النظر ، بدرجة أو بأخرى ، في مواقفهم ، فينصاعوا لـ «النداء النبوي» : كفّوا عن إحداث «العذاب الدنيوي» ، يُكفّ عنكم «العذاب الأخروي»!

ومع كل ذلك ، فإن البعد **النقدي الحواري** في الشخصية المحمدية كان من الحضور الكثيف بحيث مارس دوراً ملحوظاً في عملية تبنين هذه الشخصية . فلقد فُتحت آفاق واسعة رحبة أمام «نبي المبادىء» ، لتقدير واقع الحال المحيط بأصحابه اجتماعياً واقتصادياً وذهنياً ، أي لتبين **جدلية الواقع والممكن** ، بلغة دينية رقيقة ، تفصح عن غنى مرموق ومنفتح من الدلالات . ولقد قاد ذلك إلى النظر لدائرة «الإيمان والمؤمن» على أنها حقل رحب المستويات والاحتمالات ، بحيث تمتد هذه الأخيرة من الواحد بعد الصفر إلى المائة أو من المائة إلى الواحد قبل الصفر . وبذلك ، تسقط لغة التزمت والتشدد والحصار والقطع ، اللغة التي تحاصر المؤمن أو الطامح إلى الإيمان بحقل يتركز في مستوى واحد واحتمال واحد ، هو «المائة»[1] . ومن هنا ، كانت حدود «الإيمان» الدنيا ، التي تفضي إلى «الجنة» ، لا تخرج عن الإيمان بالله ، حتى وإنْ رافق هذا الإيمان بعض ما يُدخله الفقهاء في حقل «الموبقات المحرمة» ، بحيث «تعمّ رحمة الله» أوسع دائرة من الناس . ففي حديث أن جبريل خاطب «النبي المبشِّر» قائلاً :

«بشر أمتك أنه من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة فقلت يا جبريل وإنْ سرق وإن زنى قال نعم قلت وإن سرق وزنى قال نعم قلت وإن سرق وإن زنى قال نعم وإن شرب الخمر»[2] .

وترد هذه الفكرة في صيغ حديثية أخرى ، منها الصيغتان التاليتان :

---

١) ان تسامح «نبي المبادىء المطلقة» كان من السعة بحيث إن هذه المبادىء سمحت باحتواء حتى أولئك الذين شهّروا به يوماً ما ثم «تابوا» . لنقرأ هذه الواقعة الهزلية الاستفزازية ، لنتبين بعض مصداقية ذلك : «جاء رجل من قريش إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال : إنك تنهى عن السب ثم تحول ، فحّول قفاه إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، وكشف إسته ، فلعنه ودعا عليه . . ثم أسلم الرجل فحسن اسلامه» . (جلال الدين السيوطي : لباب النقول في أسباب النزول ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٥٦) .

٢) صحيح مسلم ـ الجزء الثالث ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٧٦ .

«لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق حين يسرق وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن والتوبة معروضة بعد»[1] .

«ما من عبد قال لا إله إلا الله ثم مات على ذلك إلا دخل الجنة قلت (أي أبو ذر) وإن زنى وإن سرق قال وإن سرق وإن زنى . . ثم قال في الرابعة على رغم أنف أبي ذر»[2] .

وقد نتبين أن واحداً من أسباب انتشار الإسلام كمن في «هذا الفهم» له ، أي في فهمه بمثابته موقفاً **يبتدىء بـ «الواحد» وينتهي بـ «المائة»** ، بحيث تبدو الساحة الواقعة بين هذين القطبين واحةً تعجّ باحتمالات الإيمان من أدناها إلى أقصاها ، أو من أقصاها إلى أدناها . وإذا كان ذلك «الفهم» للإسلام قد أنجز وظيفته التاريخية المشار إليها ، فإن «شدَّ الحبل» من قبل أرهاط متعاظمة من الفقهاء والمفسرين والكتاب الاسلاميين باتجاه «المائة» ، عمل على تضييق الشقة بين «الشرك والتوحيد» ، وبين «الجحود والايمان» ، وبين «الرذيلة والفضيلة» الخ . . . وعلى هذا ، فإذا كان الفهم (القراءة) الأول للإسلام قد **انطلق** من «التوبة» و «المغفرة» و «الرحمة» والدعوة إلى «عدم القنوط» ، فإن الفهم (القراءة) الثاني انطلق من «الوعيد» و «التحذير» و «التخويف» و «المحرّمات» ؛ مما أسهم في التركيز على وظائف «**الأمر** بالمعروف» و «**النهي** عن المنكر» اجتماعياً وسلطوياً ، وأفضى - شيئاً فشيئاً - إلى التكريس النهائي لشخصية «الوسيط بين المؤمن وربه» ممثلاً بالسلطة المهيمنة أو بما يوازيها ضمن التنظيمات الفرقية ذات الطابع السياسي الاعتقادي ؛ مما عمق اتجاه تبلور مؤسسة دينية سلطوية ، تجعل من نفسها الحكم في ما يتصل بحياة المؤمن فرداً وجماعة ، ويقف على رأسها «رجال دين رسميون» .

وإذا كنا قد رأينا في القراءة الأولى للإسلام احتمالاً رئيساً من احتمالات أخرى في «السيرة النبوية» ، فإننا قد نرى أن القراءة المذكورة ربما مثلت قاسماً

---

١) صحيح مسلم - الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٥٥ .

٢) المصدر السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص ٦٦ .

مشتركاً بين معظم الحقب التي مرت بها السيرة المعنية . وهذا ما نواجهه في حقب المرحلة المكية . فهنا ، كان محمد يجد نفسه أمام أنماط من الناس المثقلين بـ «الرذائل» ، يحاولون الدخول في الإسلام تكفيراً عما اقترفوه من هذه الأخيرة . من هؤلاء ، مثلاً يبرز الذين اشتركوا في حروب القرشيين ضد الرسول . وهنالك واقعة ذات دلالة خاصة ، على هذا الصعيد ، تلقي ضوءاً كافياً حول ما نحن بصدده . فلقد

«بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى وحشي قاتل حمزة يدعوه إلى الإسلام فأرسل إليه كيف تدعوني؟ وأنت تزعم أن من قتل أو زنى أو أشرك يلق آثاماً يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا ، وأنا صنعت ذلك فهل تجد لي من رخصة؟ فأنزل الله (إلا من تاب وآمن وعمل صالحاً) الآية ، فقال وحشي هذا شرط شديد إلا من تاب وآمن وعمل صالحاً فلعلي لا أقدر على هذا ، فأنزل الله(إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) فقال وحشي : هذا أرى بعده مشيئة فلا أدري أيغفر لي أم لا ، فهل غير هذا؟ فأنزل الله (يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله) الآية ، قال وحشي : هذا نعم فأسلم»[١] .



١) لباب النقول في أسباب النزول للسيوطي ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٠٤ . (وهذه الآية الأخيرة من سورة الزمر المكية/٥٣ ؛ وتتمتها هي : إن الله يغفر الذنوب جميعاً إنه هو الغفور الرحيم) .

ج ـ إذا كنا نبحث في «محمد من الداخل» ، فإنه لا يصح أن نهمل واحداً من أبرز المداخل إلى هذا «الداخل» ؛ ونعني به موقفه من النساء وموقفهن منه ، وكذلك رأي المسلمين ـ خصوصاً الصحابة المقربين ـ في ذلك . ولقد سبقنا أنس بن مالك في الانتباه إلى هذا الأمر ، حيث قدم ملاحظة ميدانية دقيقة ـ وهو المخول بذلك والعارف الضليع به ، من موقع أنه كان خادماً متطوعاً لـ «النبي الحبيب» ـ . قال أنس ، في معرض حديثه عن محمد :

«لم يكن شيء أحب إليه بعد النساء من الخيل»[1] .

فأنْ تكون النساء أحب شيء إلى «النبي» ، يعني أن ذلك قد يجسد ـ في منظور البحث التأريخي ـ مدخلاً رئيساً من مداخل الشخصية المحمدية ، بل ربما كذلك واحداً من مداخل المنظومة الدينية الاسلامية الجديدة ، وموقف المسلمين منها ؛ مما يضع يد الباحث على ما قد يمثل ضآلة في مستوى الوعي الاجتماعي العمومي بالقياس الى تضخم الوعي الديني الصفووي[2] . وإذا دققنا في ذلك الشاهد ، وخصصناه من موقع ما ينقله أنس نفسه عن محمد في قوله :

«فضلت عن الناس بأربع السخاء والشجاعة وقوة البطش وكثرة الجماع»[3] ،

---

١) السيرة الحلبية ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٢ .

٢) تبرز أهمية موقف النبي من المرأة في نظر أصحابه بصورة تمكننا من تفهم الواقعة التالية : كان قد شاع في زمن محمد أن ملكاً غسانياً سيغزو مكة . وفي تلك الأثناء ، زار أنصاريٌ عمرَ بن الخطاب ، فدق الباب عليه «وقال افتح افتح فقلت جاء الغساني فقال أشد من ذلك اعتزل رسول الله صلى الله عليه وسلم أزواجه فقلت رَغِم أنف حفصة وعائشة . . .» . (صحيح مسلم ـ الجزء الرابع ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٩١) .

٣) المصدر السابق مع معطياته المذكورة ذاتها ـ ص٢٥٥ . وهنالك من أخبار السيرة ما يدعم ذلك بوضوح . فعن «جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى امرأة فأتى امرأته زينب رضي الله عنها فقضى حاجته ثم خرج إلى أصحابه فقال ان المرأة تُقبل في صورة شيطان وتُدبر في صورة شيطان فإذا أبصر أحدكم امرأة فليأت أهله فإن ذلك يرد ما في نفسه» . (المصدر السابق مع معطياته المذكورة ـ ص ١٢٩-١٣٠) .

فإننا سنرى في ردّ عباس محمود العقاد على بعض الكتاب الغربيين القائلين بأن «نبوة محمد» لم تكن إلا إحساساً مرضياً من محمد تكثف بصيغة «الصرع - وهو مرض نفسي وعضوي» ، موقفاً مصيباً . ومن ثم ، فإن في ذلك الرد ما يشير إلى أن حياة محمد لم تكن مخترقة بالأمراض العضوية والنفسية ، التي من شأنها أن تقود المصاب بها إلى الهزال وضعف المقاومة والمناعة وسهولة التشتت النفسي ، الذي يضعف النشاط الجنسي وغيره[1] .

لقد وجد محمد الدفء والطمأنينة والحنان في حضن المرأة ، معوضاً بذلك ما فقده بموت أمه الشابة . ولعل عائشة كانت هي هذه المرأة ، التي وجد لديها محمد ما افتقده . ولقد تحدث مرة إلى عمر بن الخطاب عن أهمية المرأة في حياة الرجل ، فقال بلغة ذاتية مفعمة بالنزوع إلى التوليد المغْنمي والدلالي :

«ألا أُخبرك بخير ما يكنز المرء؟ المرأة الصالحة : إذا نظر إليها سرّته ، وإذا أمرها أطاعته ، وإذا غاب عنها حفظته»[2] .

وبحسب الحديث ، يمكن التأكيد على أهمية عائشة في حياة النبي ، دون غيرها من النساء . ومع ذلك فإن هذا لا يعني الطعن في الرأي الشهير بأن خديجة كانت حاسمة في حياته . إنما الأمر يتمثل ، هنا ، بأن خديجة لبت مطامح محمد إلى الحماية الاجتماعية والاستقرار المادي ، إضافة إلى دورها الديني الوسيط ؛ في حين أن عائشة أثرت عواطفه ومثله الجمالية ، كما غمرته - هي وحدها كما يبدو - بدفق من الحب والحنان الأنثوي العميق . وقد كان من شأن ذلك كله أن جعل النبي يعيش أحلاماً جميلة ، تختزل السابق واللاحق من حياته ، بحيث يخيل للمرء - حسب الحديث النبوي - أن محمداً كان يحلم بها من قبل أن يقترن بها ، أو أنه أحبها إلى درجة أنها تحولت بالنسبة إليه إلى واقع ينطوي على شفافية حلم ممتع . فها هو يفاتح الحبيبة قائلاً :

---

١) انظر : عباس محمود العقاد - مطلع النور - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٧٤ -١٧٦ .

٢) سنن أبي داود - الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٢٦ .

«أُريتُكِ في المنام مرتين إذا رجل يحملك في سرقة حرير فيقول هذه امرأتك فأكشفها فإذا هي أنت»[1] .

فكأنما هو يقدم إليها ـ بذلك وبغيره ـ إعترافاً ذاتياً بالحب ، معلناً إياه واضحاً وبرجولة ، وذلك حيث طُرح عليه سؤال يتعلق بـ «القلب» :

«أي الناس أحب اليك قال عائشة قلت من الرجال قال أبوها»[2] .

ونحن نعلم أن رجلاً لديه من النساء تسع ، لأبد أن يواجه خياراً جمالياً ضمنياً فيهن . وكما يظهر من معطيات كثيرة ، كان محمد الرجل قد اختار عائشة . ولعلنا نلاحظ أن ذلك يخلق توتراً أو بعض توتر في شخصيتيْ الحبيب والمحبوب كليهما ، من شأنه (أي التوتر) أن يولد نقاط احتكاك ومماحكة بينهما ، خصوصاً حين تمارس النساء الأخريات (الضرائر) ضغوطاً عليهما ، أو على واحد منها . وهذا ما يوضح الكثير من «المتاعب» ، التي واجهها النبي مع «نسائه» . وإذا كان محمد قد أعلن أن عائشة هي الأحبُّ إليه من بين الناس جميعاً ، فإنما يكون ـ بذلك ـ قد أثار غيْرة ضرائرها وكذلك عواطفها هي نفسها في التفرد بـ «الحلَبة» . فـ «جمالها» و «عمرها الغض الطفولي» ـ إضافة إلى عناصر أخرى تتصل بشخصيتها الذهنية وبنسَبها ـ كانت من وراء تفردها بالموقف .

ولعلنا نجد وصفاً ضمنياً لها ، ولعلاقة زوجها بها ، ولعلاقة ضرائرها بزوجها ، على لسان أمها ، التي كانت تحادثها في شؤون «الإفك» . فهذه تخاطبها ، محاولة التهدئة من روعها :

---

١) صحيح البخاري ـ الجزء الرابع ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٧٤ .

٢) صحيح البخاري ـ الجزء الثالث ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٦٣ . ويقارن النبي محمد زوجته عائشة بألذ طعام كان يتناوله ، وهو «الثريد» ، فيقول : «وان فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام» . (صحيح البخاري ـ الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢١٤ ـ سبق أن استشهدنا بهذا النص) .

«فوالله لقلّما كانت أمرأة قط وضيئة عند رجل يحبها ولها ضرائر إلا أكثرن عليها»[1] .

إن «حبّ» الزوج لزوجته «الوضيئة» ، والمحاصرة من قبل كمٍّ من الضرائر ، لا بد أن يترك منعكساته ودلالاته الإيجابية والسلبية في شخصية الحبيب وموقفه من المرأة خاصة وعامة ، بحيث يجد ذلك أصداء له في المنظومة القيميّة لهذين كليهما . والحق ، إنه كان متوقعاً أن تنشأ مشكلات شبه دائمة بين زوج وتسع ضرائر ، خصوصاً حين يكون متاحاً للرجل ان يلتقي بأخريات من «الأمات» ، أو إذا فضل واحدة منهن على تلك . ولكن ذلك إذ حصل مع النبي ، فإنه اسهم في تعميق تجربته مع النساء ، وموقفه من مسائل الزواج والطلاق والغيرة والحب وغيره ؛ مع الإشارة إلى أن ذلك كان ، أحياناً ، يقود إلى شعور النبي بالتعاسة الزوجية ، أو بثقلها وبالنفور من النساء[2] . فمن ذلك ما حدث له مع حفصة بنت عمر بن الخطاب ، وكانت زوجة له :

«أخرج الحاكم والنسائي بسند صحيح عن أنس : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت له أمة يطؤها فلم تزل به حفصة حتى جعلها على نفسه حراماً . فأنزل الله (يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله . . . وأخرج الطبراني بسند ضعيف من حديث أبي هريرة قال : دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم بمارية سريته بيت حفصة ، فجاءت فوجدتها معه ، فقالت يارسول الله في بيتي دون بيوت نسائك؟ قال فإنها علي حرام أن أمسها يا حفصة ، واكتمي هذا علي ، فخرجت حتى أتت عائشة فأخبرتها ، فأنزل الله (يا أيها النبي لم تحرم . .)[3]» .

---

١) لباب النقول في أسباب النزول للسيوطي ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٧٠ .
٢) انظر ، مثلاً ، ما جرى بينه وبين نسائه حول «النفقة» . (المصدر السابق مع معطياته المذكورة ذاتها ـ ص ١٩٠) .
٣) المصدر السابق مع معطياته المذكورة ذاتها ـ ص ٢٣٨ .

لنتصورْ هذا الذي حدث بينه وبين حفصة والأمة ومارية ثم مع عائشة ، لنتبين بعضاً مما كان يحدث على الصعيد الشخصي للنبي ، وما كان يمكن أن ينتقل منه إلى «ألسنة الشارع» ، خصماً كان أم صديقاً! وقد نرى في مثل هذه المواقف واحداً من العوامل ، التي صاغت الموقف الاسلامي الباكر من «الجنس» ، و «الجماليات» ، و «الأسرة» ، و «ممارسة النشاط الاجتماعي» ، و «الإنفاق الاقتصادي» ، و «المشاركة في الفعل الاقتصادي التنموي» ، و «الظهور الاجتماعي العلني» ، وغيره . ولعلنا نأخذ حالتين تعبران عن موقف من المرأة أصبح جزءاً رئيساً من المنظومة الاجتماعية الاسلامية الباكرة ، وأثر في تكوين المثل العليا لـ «العلاقة بين الجنسين» . أما الحالة الأولى فتفصح عن نفسها في واحد من الأسباب التي دعت إلى الأخذ بـ «الحجاب» :

«أخرج الطبراني بسند صحيح عن عائشة قالت : كنت آكل مع النبي صلى الله عليه وسلم في قعب ، فمر عمر فدعاه فأكل فأصابت إصبعه إصبعي ، فقال أوّه لو أطاع فيكنّ ما رأتكن عين ، فنزلت آية الحجاب»[1] .

والحالة الثانية نتبينها في «الحديثين النبويين التاليين» :

«علموا أولادكم السباحة والرمي ، والمرأة الغزْلَ»[2] ؛

«لعن الله الفُروج على السُّروج»[3] .

إن المثل العليا ، التي شرعت تطرح نفسها عمقاً وسطحاً في حقل العلاقات الإنسانية الاسلامية الباكرة ، كانت تتجه باتجاه الهيمنة العقلية والدينية والجنسية للرجل المؤمن على المرأة المؤمنة ، بحيث أفضى ذلك إلى ظهور «زِيّ»

---

١) المصدر السابق مع معطياته المذكورة ذاتها ـ ص ١٩٥ .

٢) شرح كتاب السيَر الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١١٣ .

٣) المصدر السابق مع معطياته المذكورة ذاتها ـ ص ١٣٦ .

خاص بالمرأة ينطوي على دلالات جمالية وجنسية وأخلاقية واجتماعية محددة دينياً إسلامياً . وهذا ما فتح باباً واسعاً لدراسات انتروبولوجية في أنماط الشخصية وما يطابقها من أزياء واتجاهات سلوكية ، خصوصاً وأن «الزي الاسلامي الانثوي» بدا شيئاً فشيئاً تعبيراً منمطاً عن «الهوية الاسلامية» ، بقدر ما بدت هذه الأخيرة منمطةً في ذلك «الزي» .

وينبغي أن نلاحظ ، الآن ، أن الموقف أو المواقف العاطفية الخصوصية للنبي ، التي أسهمت في انتاج تلك المثل الجمالية والأخلاقية الخ . . . المأتي عليها توّاً ، كانت تغرف من موقف أو مواقف عاطفية عمومية تكونت في صلب نشاطه الاجتماعي الرحب . فالإحساس الرقيق والمرهف بعواطف النساء وبمشكلاتهن كان بارزاً غامراً في شخصية محمد . ذلك أن الكفاح المركّز والمعقد ، الذي قاده فعلاً وكلمةً ، صنع له رصيداً من الخبرة بأنماط الناس نساءً ورجالاً ؛ مما جعله يدخل قلوبهم قبل عقولهم . فلقد احترم عواطفهم وخصوصياتهم ، وإن عمل دائماً على حثهم على تنقيتها وتحسينها وفق المبادىء الجديدة . فهنالك مشهد عاطفي درامي يصوغ لوحة لمثل ذلك الإحساس وهذا الاحترام ، يقدمه لنا العباس ، حيث يتحدث عن رجل يحب زوجته التي أتت النبي تعلن أمامه كرهها له :

«كأني أنظر إليه يطوف خلفها يبكي ودموعه تسيل على لحيته فقال النبي صلى الله عليه وسلم لعباس رضي الله عنه ألا تعجب من حبِّ مغيثٍ بريرةَ ومِنْ بُغْض بريرة مغيثاً فقال النبي صلى الله عليه وسلم لو راجعتيه قالت . . . تأمرني قال إنما أنا أشفع قالت لا حاجة لي فيه»[1] .

ومع أن حاجزاً ليس رقيقاً يقف هنا بين بريرة الحرّة ومغيث العبد (أي لو كان مغيث حراً لما خيّر محمدٌ بريرة بين بقائها مع زوجها أو تركه[2] ، فإن الموقف المقدم في هذا النص ينطوي على بعد انساني قام عند النبي بدور المحفز

١) صحيح البخاري ـ الجزء الثالث ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٢٧ .

٢) انظر : سنن أبي داود ، الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٧٠ .

على التحرر من العبودية في ظروف معينة . إن هذا الموقف المتواشج مع عواطف الآخرين والمحترم لها ، يتضمن إقراراً ضمنياً بأن حوافز الحياة الزوجية لا تقتصر على الوفاء والاحترام والقيام بالواجبات وما يتصل بذلك ، وإنما تنسحب على العلاقة العاطفية والرغبات الجمالية الذاتية . ومن هنا ، لم يكن محمد يستخدم الطِّيب ، والكحل ، والدهن ، والمشط ، ويرتدي الثوب النظيف المناسب ، وينظر في المرآة لغايات صحية أو دينية أو اجتماعية فحسب ، بل فعل ـ ذلك ـ لاحتياجات جمالية وسيكولوجية ذاتية ، من شأنها تلطيف الهيئة والإسهام في عملية الاندماج الاجتماعي عموماً ، والزوجي بخاصة . فلقد كان

«يسافر بالمشط والمرآة والدهن والسواك والكحل»[1] .

إن هذا الجانب في الشخصية المحمدية قد يكون من شأنه فتح كوة في المرجعية الدينية والثقافية المحمدية ، وذلك بدرجة أنه يسهم في الاجابة عن السؤال التالي : لماذا تترجح كفّة العالَم «الدنيوي» على العالم «الأخروي» في تلك المرجعية (طبعاً مع الإشارة بأن ذلك الترجيح يبحث لنفسه عن مسوغات في تصورات هذا العالم الأخير المستنبطة من المرجعية المذكورة)؟ ومن موقع هذه الإجابة ، يغدو من قبيل الإجحاف التصور بأن الإسلام الباكر ـ ممثلاً هنا بالنبي تحديدا ـ كان يميل إلى «الموت قبل الحياة» . إن هذا الموقف ، معكوساً ، وهو ما طبع تلك المرحلة : الحياة قبل الموت ، ولكنْ الحياة» المضمخة بالتبصر بـ «ما بعد الموت» . وهذا ما جعل محمداً يبحث عن الجمال ، والخصب ، والبكورة ، والقوة ، والتآلف في عالمه المحيط ، دافعاً بأصحابه ـ كذلك ـ في هذا الاتجاه وحاثّاً إياهم عليه . ومن هنا ، لم يكن محمد النبي يجد حرجاً في نصيحة مخاطبه قائلاً :

«هلا تزوجت بكراً تلاعبها وتلاعبك»[2] .

---

1) كتاب الطبقات الكبير لمحمد بن سعد كاتب الواقدي ـ القسم الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٧٠ .

2) صحيح البخاري ـ الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٤٣ .

إن إبقاء هذا الجانب من حياة محمد في الظل ، بل اعتبار البحث فيه مما يسيء إلى «النبوة» ، لا يُخلّ بمقتضيات البحث التاريخي فحسب ، بل يقحم «النبي» في شخصية واحد من الرهبان القابعين في دير من الأديرة المنتشرة بكثرة ، في حينه ، وخصوصاً على حدود بلاد الشام الشاسعة ؛ مما يفوت الفرصة على الباحث في الكشف عن النوعي الجديد في الشخصية المحمدية ، وفي الحركة الاسلامية ببواكيرها بعامة ؛ مع الإشارة إلى أنه من المحتمل جداً - وفق وقائع السيرة المحمدية قبل إعلان «النبوة» - أن يكون صاحبها قد مارس حياة الرهبان ، وإنْ بـ «ديْر خاص» هو ، كما أتى معنا ، «غار حراء» :

«فكان يجاور ذلك الشهر من كل سنة يطعم من جاءه من المساكين»[1] ، مع العلم أن «مجاورته» و «اعتكافه» لم يقتصرا على ذلك «الشهر» ، أي رمضان .



١) عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير لابن سيد الناس - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٨٦ .

كانت حياة محمد قبل «البعثة» ، وفي أثنائها ، حافلة بضروب مختلفة من الكفاح المديد والصعب والمتصاعد ، **باطراد نوعي** ، بالاعتبار التاريخي . ويلاحظ أنه ـ في سياق ذلك ـ كان يحقق نمواً ملحوظاً باتجاه رؤية ذهنية فيها من الشمول والنضج ما أخذ يجعل منه ـ بحق ـ محور استقطاب للكثير من محطات التفاؤل ، والتشاؤم ، والأمل ، والقنوط ، والحب ، والحقد ، والانتصار ، والهزيمة . ولكن ذلك كله ، مجتمعاً وعلى نحو تواشجي ، أفضى إلى نتيجة حاسمة لم يشك فيها أحد ، وهي بسط سيطرته السياسية والدينية (الايديولوجية) على الجزيرة العربية ، وذلك ـ وهنا الطرافة والخصوصية ـ جنباً إلى جنب مع بسط سيطرته الأخلاقية والعاطفية على قلوب النساء والرجال ؛ بغض النظر عن الأنساق الإجتماعية البشرية والسياسية والاقتصادية ، التي التأمت في إطار هذه السيطرة .

فلقد جذبت شخصية «النبي» ، المتواضع والمعتدل الهيئة بوسامة ، أنظار النساء ، حيث أخذن ينظرن إليه على أنه رجل وقائد ومعلم ورسول .

وقد وصفته إحداهن ـ وهي أم معبد ـ وصفاً يقدمه آية في الجمال ، وفق الاعتبارات الجمالية السيكولوجية ، التي كانت سائدة في الجزيرة العربية . فهي تقول :

«رأيت رجلاً ظاهر الوضاءة مليح الوجه ، حسن الخلق ، لم تعبه ثجلة (الثجلة هي عظم البطن) ، ولم تزره صلعة ، وسيم جسيم ، قسيم ، في عينيه دعج ، وفي أشفاره وطف (الوطف هو كثر شعر حاجبيه وعينيه) ، وفي صوته صهل (الصهل هو حدة الصوت مع بحح) ، أحور اكحل . . ، رجل شديد سواد الشعر ، في عنقه سطع ، وفي لحيته كثاثة . . ، كأن منطقه خرزات نظم يتحدرون ، حلو المنطق . . ، أجمل الناس وأبهاه من بعيد ، وأحلاه وأحسنه من قريب . .»[1] .

ولا بد أننا نلاحظ أن أم معبد ، هنا ، لا تقدم وصفاً للنبي فحسب ، وإنما هي ـ وهذا يظهر من خلال الدلالات والإيماآت المستنبطة من النص (الوصف)

---

١) السيرة النبوية وأخبار الخلفاء للبستي ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٣٤-١٣٥ .

وكيفية استخدام المعاني فيه وتقسيمها على معظم أعضاء جسمه - تشي بموقفها من ذلك : فرحةً ، سعيدة ، منتشية ، متفائلة ، وكذلك متحمسة له ومنجذبة إليه ، بحيث لم تكن استجابتها إلى دعوته إلا قاب قوسين أو أدنى .

وفي رواية أخرى ، نقرأ وصفاً عضوياً جمالياً للنبي ، يوازي - في دلالاته ومراميه - وصفه الاجتماعي والعائلي . فإذا كانت خديجة قد حددت موقعه الاجتماعي والعائلي بأنه موقع «السّطة في قومه» ، كما جاء في حديثها إليه حين أعلنت له رغبتها فيه زوجاً[1] ، فإنه ، في الوصف التالي ، يبدو كذلك ، سِطة في الجمال ، أي في الهيئة المعتدلة ، بحيث يظهر ما بين الحدود والتقاطبات ؛ وهذا ما يكرس - ثانية - الشخصية النبوية المأثورة ، في الحقول كلها ، الاجتماعي والعائلي والسياسي والمادي والنفسي الخ . . . فهو ليس

«بالطويل البائن ولا بالقصير . وليس بالأبيض الأمهق ولا بالآدم . ولا بالجعد القطط ولا بالسَّبِط . . .»[2] .

فمن النساء من أتينه واهبات أنفسهن له ، مثل بنت أنس ابن مالك[3] ، ومنهن من يعرض عليه الزواج بأخت لهن دون معرفة أن ذلك لايحل له ، مثل أم حبيبة زوجة النبي وبنت أبي سفيان ؛[4] ؛ إضافة إلى أن نساءه كن يتبارين في إرضائه بطرق مختلفة ، منها أن يهبن عائشة «الحبيبة» يومهن وليلهن[5] ،

---

١) عد إلى : الطبري في تاريخه ، جزء٢ ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ٢٨١ .

٢) الموطأ لمالك بن أنس - الجزء السابع ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٥٧٣ . وينبغي الاشارة إلى أن معنى (الأمهق) الشديد البياض كلون الجص ، ومعنى (الآدم) الشديد السمرة . وإنما كان لون محمد السمرة التي يخالطها بياض مع الحمرة (انظر هامش الصفحة الواردة في المصدر السابق) .

٣) انظر : صحيح البخاري - الجزء الثالث ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٩٣، ٢٠٤ .

٤) المصدر السابق نفسه مع معطياته - ص ٢٤٠ .

٥) المصدر السابق نفسه مع معطياته - الجزء الثاني ، ص ٩٦ .

الخ . . . ؛ فكأن النبي تحول في نظر النساء إلى «فتى الأحلام» ، الذي يطمحن الى التقرب منه ، إنْ لم يكن إلى الزواج به .

ولكن النبي ، بذائقته الجمالية الخاصة ، إضافة إلى موقفه الأخلاقي ، لم يكن ليستجيب لكل من تطرق بابه . فلقد «أُحلّ» له أن يتزوج من النساء ما شاء ، وفق ما جاء في «السيرة» :

ف «عن محمد بن عمر ابن علي بن أبي طالب قال : لم يمت رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، حتى أُحل له أن يتزوج من النساء ما شاء وهو قوله : ترجىء من تشاء منهن»[1] ؛ و

«عن عائشة قالت : لما نزل ترجىء من تشاء منهن ، قالت عائشة : إن الله يسارع لك فيما تريد . . عن عائشة قالت : ما توفي رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، حتى أحل الله له أن يتزوج من النساء ما شاء»[2] .

فبالرغم من هذا «التحليل» بإمكانية مفتوحة للزواج ، فإن محمداً ظل متحفظاً حيال ذلك ، ولم يقبل بامرأة ما على عواهنها . فبالاضافة إلى ضرورات اجتماعية وسياسية ، كانت هنالك «رغبات ذاتية» وراء قبول هذه دون تلك . فلقد نظر محمد إلى المرأة ، التي قُدمت إليه لتهبه نفسها ، و

«صعد النظر إليها وصوبه ثم طأطأ رأسه فلما رأت المرأة أنه لم يقض فيها شيئاً جلست فقام . . .»[3] .

ولكنْ ، لما «فتح الله عليه الحصن ذُكر له جمال صفية بنت حيي بن اخطب وقد قتل زوجها وكانت عروساً فاصطفاها رسول الله صلى الله عليه وسلم لنفسه»[4] .

---

١) الطبقات الكبرى لابن سعد ـ المجلد الثامن ، دار صادر ببيروت ، دون تاريخ نشر ، ص ١٩٤ .

٢) المصدر السابق نفسه مع معطياته ـ ص ١٩٥ .

٣) صحيح البخاري ـ الجزء الثالث ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٩٣ .

٤) المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة ، الجزء الثاني ، ص ١٣٢ .

ولعل «عائشة» كانت أحد الأسباب ، التي كمنت وراء ذلك . فحب الرجل الزوج لها ربما سدّ عليه معظم أبواب الطموح إلى زيجات مفتوحة . وذلك أنها هي «الأحب» إلى قلبه من الناس ؛ مما جعل فضلها «على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام» ، كما ورد معنا من قبل .

أما عائشة نفسها فكانت تعلم حقاً بمن هي متزوجة ، مما يمنحها شرفاً كبيراً . ولذلك ، كانت تعلن لزوجها ، على الأقل للحفاظ على هذا الشرف :

«لا أُريد يا رسول الله أن أوثر عليك أحداً»[١] .

وعلى هذا الطريق المشترك ، وإنْ غير المتكافىء عمراً وخبرة وفكراً وشرفاً ، خبر محمد وزوجه مختلف أنماط البشر ، مُغْنيَيْن - بذلك - حياتهما المشتركة ، المتسمة بكثير من الانفتاح والمصارحة والحميمية . وما يلفت ، هنا ، يكمن في أن النبي وزوجه المقربة إلى قلبه كانا يجدان ، في حياتهما الخاصة ، ينبوعاً خصباً لتقديم المثل الأعلى أمام المؤمنين ؛ مما عنى تلاحم الخصوصي بالعمومي بصيغة من صيغ التوحيد بين المبادىء والطقوس ، والأفكار والتطبيق ، والمجتمعي والعائلي ، والكلي والفردي : فـ

«عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم (قبّلها ولم يتوضأ)[٢]» ؛ وكذلك

«عن عروة ، عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم (قبل امرأة من نسائه ثم خرج إلى الصلاة ولم يتوضأ) قال عروة فقلت لها : من هي إلا أنتِ؟ فضحكت»[٣] .

ولعل محمداً لم يكن يجد لدى نسائه الأخريات ما وجده لدى عائشة «الحميراء» ؛ خصوصاً أنها لم تعش معه كزوجة فحسب ، بل شاركته - كذلك -

---

١) المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة - الجزء الثالث ، ص ١٤٦ .

٢) سنن أبي داود - الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٤٥ .

٣) المصدر السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص ٤٦ .

همومه العامة ، وأخذت عنه الكثير ، إلى درجة أن «الحاكم» في «مستدركه» روى أنه «نُقل عنها ربع الشريعة»[1] . وبحسب كتّاب السيرة ، كان النبي يجد عندها الحنان والاهتمام ، حين كان يشعر بالتعب والمرض . وكان ـ من أجل ذلك ـ يستأذن زوجاته للمكوث عندها ، حتى يستعيد قواه . وبقدر ما كان هو يحبها ويؤثرها على غيرها ، كانت ـ هي كذلك كما أشرنا ـ تحبه ، ولا تريد أن تشاركها فيه واحدة أخرى . بل إنها كانت ، كغيرها من كثير من النساء ، تراودها أفكار تثير فيها بعض الشكوك . فمسلم في «صحيحه» ، ينقل إلينا أن النبي خرج مرة من بيته ، فلحقت به عائشة ؛ فيكتشف ذلك في عينيها . فما كان منه إلا أن

«قال أظننتِ أن يحيف الله عليك ورسوله قالت مهما يكتم الناس يعلمه الله نعم»[2] .

وقد حدا الأمر بها إلى اتخاذ موقف الاحتجاج على النساء اللواتي يهبن أنفسهن لزوجها النبي ، وذلك بحيث انقلب هذا الاحتجاج على النبي نفسه . ويبرز ذلك في الحديث الدّال ، الذي وجهته عائشة إلى النبي المحبوب من المؤمنين والمؤمنات ، حيث قالت :

«كنت أغار على اللاتي وهبن أنفسهن لرسول الله تعالى فلما انزل الله تعالى فلا جناح عليك قلت ما أرى ربك إلا يسارع في هواك . . لا أريد يا رسول الله أن أؤثر عليك أحداً»[3] ؛ و «إن كان ذاك إليّ لم أوثر أحداً على نفسي»[4] .



---

1) سعيد الأفغاني : عائشة والسياسة ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ط٢ ، القاهرة ١٩٥٣ ، ص ١٦ .

2) صحيح مسلم ـ الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٦٤ .

3) صحيح البخاري ـ الجزء الثالث ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٤٦ .

4) صحيح مسلم ـ الجزء الرابع ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٨٦ .

إن تلك اللهجة العائشية الانتقادية ، التي تلفعها عواطف حب مشروط بالاستئثار بالآخر ، كانت تبرز في حياة محمد ، أيضاً ، من قبل أخريات ، لتثير في ذهنه الكثير من التساؤلات ؛ دون أن يعمل ذلك كله على انتقاص حبه لعائشة[1] ؛ بل إنه ظل حتى النهاية يعلن حبه لها ، وتفضيله إياها على ضرائرها . وهذا ما ظهر مباشرة في أثناء مرضه ، الذي أودى بحياته . فلقد

«كان يسأل في مرضه الذي مات فيه يقول أين أنا غداً أين أنا غداً يريد يوم عائشة فأذِنّ له أزواجه يكون حيث شاء فكان في بيت عائشة (ولقد مات كما قالت عائشة) في اليوم الذي كان يدور علي فيه في بيتي . . . وخالط ريقه ريقي»[2] .

ولعلنا نشير إلى أن «الحياة الشخصية» لمحمد كانت ـ بحكم النظر إليه نبياً ورسولاً ومعلماً وقاضياً حاكماً ـ عرضة للاقتحام من موقع «الرأي العام» للمسلمين . ومن ثم ، فإن الكثير من جوانب تلك «الحياة» كان يتجرأ على الحديث فيها «القريب والغريب» . والجانب «النِّسوي» كان واحداً من الحقول «المثيرة» لذلك الرأي العام . فإذا أخذنا بعين الإعتبار أنه «أُحل» للنبي أن ينكح أكثر من أربع نساء ، أي أكثر مما هو مسموح لبقية المسلمين ، وأنه لاحقاً «حُلل له» أن يتزوج «من النساء ماشاء» ، فإن ذلك ـ مع عو امل ومحرضات أخرى ـ أثار غيرة جمع من أتباعه ، ومن خصومه كذلك ، وجعل بعض أولئك يُسرّون «أمراً» ، لما بعد وفاته . وهذه طائفة من المعطيات السيرية ، التي تصب في هذا الحقل :

---

١) لنقرأ الشاهد التالي ، لنتبين تلك العلاقة الزوجية الرومانسية الودودة بين الزوجين الحبيبين : قال النبي المتعطش للدفء والحنان لزوجته اليافعة : «(ادني مني) فقلت : اني حائض ، فقال (وإنْ ، اكشفي عن فخذيك) فكشفت فخذي ، فوضع خده وصدره على فخذي ، وحنيت عليه ، حتى دفيء ونام» . (سنن أبي داود ـ الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٧٠) .

٢) صحيح البخاري ـ الجزء الثالث ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٧٩) .

«أخرج إبن أبي حاتم عن إبن زيد قال : بلغ النبي ﷺ أن رجلاً يقول : لو قد توفي النبي ﷺ تزوجت فلانة من بعده . . . وأخرج عن ابن عباس قال : نزلت في رجل همّ أن يتزوج بعض نساء النبي ﷺ بعده . قال سفيان : ذكروا أنها عائشة .

. . وأخرج عن السدي قال : بلغنا ان طلحة بن عبيد الله قال : أيحجبنا محمد عن بنات عمنا ويتزوج نساءنا لئن حدث به حدث لنتزوجنّ نساءه من بعده . .»[1] .

ويلاحظ أن محمداً كان يغار كثيراً على نسائه من أقربائهن ، إلى درجة أنه حرم اللقاء عليهم ، مما عمق جذور الغيرة في نفوس هؤلاء الأقرباء :

«وأخرج جويبر عن إبن عباس أن رجلاً أتى بعض أزواج النبي ﷺ فكلمها وهو إبن عمها ، فقال النبي ﷺ لا تقومن هذا المقام بعد يومك هذا ، فقال يارسول الله إنها ابنة عمي والله ماقلت لها منكراً ولا قالت لي . قال النبي ﷺ : قد عرفت ذلك أنه ليس أحد أغير من الله ، وأنه ليس أحد أغير مني فمضى ثم قال يمنعني من كلام ابنة عمي لأتزوجها من بعده»[2] .

بيد أن الموقف يزداد توتراً وحدة حين يتصل بـ«أهل الكتاب» . وهؤلاء الذين تأتي «السيرة» عليهم ، في هذا المضمار ، من المرجح أن يكونوا من المسيحيين ، وربما كذلك النصارى (في مرحلة متأخرة تأسست عبرها استقلالية أولية أساسية للمنظومة الإسلامية) . ذلك لأن أولئك يحرمون الزواج بأكثر من امرأة ، كما يشددون على الطلاق بدرجة كبرى . فلقد جعل أولئك من مسألة «زواج النبي» طرفة يتندرون بها ، ويطعنون فيها . فقد :

---

١) لباب النقول في أسباب النزول للسيوطي ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٩٦ .

٢) المصدر السابق مع معطياته المذكورة ذاتها ـ ص ١٩٦ ـ ١٩٧ .

«أخرج إبن أبي حاتم من طريق العوفي عن إبن عباس قال : قال أهل الكتاب زعم محمد أنه أوتي ماأوتي في تواضع ، وله تسع نسوة وليس همه إلا النكاح ، فأي ملك أفضل من هذا؟»[1] .

وقد جاء «الجواب» على «لسان الوحي» ، معلناً أن ذلك ليس إلا من قبيل «الحسد» ، حسد «النبي» :

«أم يحسدون الناس على ماآتاهم الله من فضله»[2] .

وإذا لاحظنا أن عائشة كانت قد أُحيطت بمجموعة من الظروف والملابسات ، التي أتينا على بعضها ، فإنه من الوارد أن تكون عينا زوجها النبي المُحب عليها . ومن ثم ، فإننا قد نرى في معالم الموقف المحمدي من عائشة مدخلاً إلى موقفه من المرأة عموماً . وقد يصح ، من طرف آخر ، أن نرى في موقف عائشة من النبي نموذجاً لموقف المرأة عموماً منه : إنه موقف نقدي كان من شأنه أن أثرى الشخصية المحمدية بصورة مباشرة ؛ خصوصاً وأن محمداً كان يؤسس موقفه من المرأة ، من موقع أنها دونه ، كرجل عقلياً ودينياً ، وأنها ـ من ثم ـ غير موضع ثقة الرجل . بل إنه اعتبر المرأة قرينة «الشيطان» .

وبصورة عامة ، نظر محمد إلى المرأة على أنها من عناصر الشؤم . فهو الذي أعلن :

«إنما الشؤم في ثلاثة في الفرس والمرأة والدار»[3] .

وفي موضع آخر ، يضع محمد المرأة في حقل واحد مع «الكلب الأسود والحمار» ، وذلك بالعلاقة مع «قطع الصلاة» :

«إذا صلى الرجل . . . قطع صلاته الكلب الأسود والمرأة والحمار»[4] .

---

١) المصدر السابق مع معطياته المذكورة ذاتها ـ ص ٧٢ .
٢) القرآن ـ سورة النساء/٥٤ .
٣) صحيح البخاري ـ الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٢٧ .
٤) سنن الترمذي ـ الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢١٢ .

وقد احتجت عائشة على ذلك بعنف ، حيث أدانت مُعادلة النساء بالحمير والكلاب :

«بئسما عدلْتمونا بالحمار والكلب»

وتضيف عائشة إضافة تجعلنا ـ في حال الثقة بإسناد النص ـ أمام واحد من موقفين اثنين ، إما الظن بأن النبي أعلن موقفين متضاربين في مرحلتين مختلفتين من حياته ، وإما الإعتقاد بأنه كان يعامل عائشة معاملة خاصة ، بسببٍ من حبه لها . فهي تضيف على ذلك قائلة :

«لقد رأيت رسول الله ﷺ وأنا معترضة بين يديه ، فإذا أراد أن يسجد غمز رجلي فضممتها إليّ ثم يسجد»[1] .

وفي كلتا الحالتين ، تتضح الروح النقدية النسائية الاسلامية حيال مواقف تحقر المرأة ، وتجعل منها حالة ملازمة للدونية ، بمختلف مظاهرها . وفي رواية أخرى ، يرد حديث النبي ، بصيغة أكثر إثارة للمرأة ، واستفزازاً :

«إذا صلى أحدكم إلى غير سترة فإنه يقطع صلاته الكلب والحمار والخنزير واليهودي والمجوسي والمرأة»[2] .

فلقد قرن محمد المرأة ، هنا ، بكل ماكان يتصوره في إطار الدناسة والنجاسة ؛ مفضياً ، بذلك ، إلى مايقترب من موقف بولُس ، المنظر المسيحي الأكبر للمسيحية ، من المرأة . فهي ـ وفق ذلكَ ـ «الشيطان» . وبقوله (وقد أتينا عليه في سياق سابق) : «إن المرأة تقبل في صورة شيطان وتدبر في صورة شيطان فإذا أبصر أحدكم إمرأة فليأت أهله فإن ذلك يرد مافي نفسه»[3] .

---

١) سنن أبي داود ـ الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٨٩ .انظر كذلك : صحيح مسلم ـ الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٦٠ .

٢) سنن أبي داود ـ الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٨٧ .

٣) صحيح مسلم ـ الجزء الرابع ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٢٩ ـ ١٣٠ .

وإذا كانت المرأة «شيطاناً» ، أو كالشيطان ، فإنها غير مؤهلة للاقتران بالرجل ، إلا بصعوبة فائقة . ولقد توصل محمد إلى ذلك ، فخاطب النساء قائلاً :

«إنكنّ تكثرن اللّعن وتكفرن العشير»[1] .

أما لماذا «تتقمص» المرأة شخصية «الشيطان» ، فالجواب على ذلك يكمن في «الجسد» . فهذا الأخير هو ـ وفق المنطوق المعني ـ مصدر الإثارة وإرتكاب «الخطيئة» ، في كل زمان ومكان . وبهذا ، فالمرأة تُختزل بـ«الجنس» ، المضمخ باحتمالات الخطيئة ، والذي ـ من ثم ـ من خصائصه إيقاع الرجل في «فخ الغواية» ؛ مما يبرز المرأة بمثابتها قاع «الخطيئة الأصلية» ، التي كان «آدم ـ الرجل» ضحيتها ، ومازال[2] . ولعلنا نلاحظ أن محمداً إذ يعلن ذلك ، فكأنه يتحدث عن تجربة شخصية

«ما رأيت من ناقصات عقل ودين أغلب لذي لبّ منكن»[3] .

ومن ثم ، فإن «النار» هي مأوى الأكثرية منهن :

«اطلعت في النار فرأيت أكثر أهلها النساء»[4] .

وعلى هذا ، فإن من طبائع الأمور ، أن تكون المرأة كذلك ، وأن تبقى كذلك ؛ وعليكَ ـ من ثم ـ أن تأخذها كما هي ، وبما هي : لأنها

«كالضلع إذا ذهبت تقيمها كسرتها ، وإن تركتها استمتعت بها وفيها عوج»[5] .

---

١) صحيح مسلم ـ الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٦١ .

٢) نحيل ، هنا ، إلى «الحديث النبوي» المتواتر حول محاجة آدم وموسى : احتج آدم وموسى فقال له موسى أنت آدم الذي أخرجتك خطيئتك من الجنة . . .» . (صحيح البخاري ـ الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢١٤) .

٣) صحيح مسلم ـ الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٦١ .

٤) صحيح البخاري ـ الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٨٧ .

٥) صحيح مسلم ـ الجزء الرابع ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٧٨ .

إن ذلك «الموقف النبوي» من المرأة بمثابتها «شيطاناً جنسياً» ، تبلور ، **إقتصادياً** ، بإعتبارها نصف وارثة : (وللذكر مثل حظ الأنثيين) ، **وإجتماعياً** بخضوعها - مع الرجل - لشروط العبودية والحرية المنظمة إسلامياً(١) : (مسلمة حرة دون مسلم حر ، ومسلم عبد دون مسلمة حرة) ، **وعقلياً ودينياً** على أنها «ناقصة عقل ودين» ، **وحقوقياً قانونياً** بمعنى أن «شهادة امرأتين بشهادة رجل» ، **وعائلياً** بمثابتها غير مؤهلة وغير مهيأة لحياة هادئة تسودها القناعة والشعور بالكفاية : (يكثرن اللعن ويكفرن بالعشير) ، **وتربوياً مسلكياً** باعتبارها خاضعة لقوامة الرجل : (الرجال قوامون على النساء) . ويلاحظ أن الموقف المذكور كان يثير في وجه النبي ، بين الحين والآخر ، سؤالاً أو تساؤلاً أو احتجاجاً من قبل امرأة أو أخرى ، بحيث إن ذلك كله أسهم في الإفصاح عن جوانب متعددة وجديدة من شخصية المرأة ، عامة ؛ كما بلور ، أعمق فأعمق ، الموقف المحمدي المعني ، ومعه شخصية محمد ، على نحو العموم . وقد يكون ذا أهمية خاصة الإشارة إلى أن «حادث الإفك» الشهير ، أسهم ، على نحو الخصوص ، في تأزيم الموقف المحمدي من المرأة . ذلك أن هذا الحادث لم يظل أمراً خاصاً بين الزوجين المعنيين ، بل خرج إلى رحاب الحقول الإجتماعية والقرابية ، وربما كذلك السياسية . فكثير من «الخصوم الخفيين» - وهؤلاء أطلق عليهم تعبير المنافقين - رأوها مناسبة ثمينة للتشهير بمحمد في «عرضه» ، بحيث إن ذلك نال منه نفسياً وعاطفياً ؛ إضافة إلى أنه ترك في شخصيته ندوباً قد لا تمحي ، ضمن مجتمع تشغل فيه العلاقات القبلية ، بقيمها الأخلاقية القائمة على «العِرض» ، حيزاً

---

١) في حديث عن محمد أن «طلاق الأمة تطليقتان» . (سنن أبي داود - الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٥٨) . وكذلك «عن عائشة في قصة بريرة ، قالت : كان زوجها عبداً فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم فاختارت نفسها ولو كان حراً لما خيّرها» . (سنن أبي داود - المعطيات السابقة نفسها ، ص ٢٧٠) . وفي رواية أن أجيراً زنى بامرأة معلمه ، فأمر محمد «بجلده مائة وغرّبه عاماً» ؛ أما المرأة «فإن اعترفت رجمها فاعترفت فرجمها» . (صحيح البخاري - الجزء الرابع ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٢٢) .

بارزاً ، وتمارس فيه دوراً ملحوظاً ، وكان من هؤلاء عبد الله بن أبي بن سلول ؛ أضف إلى ذلك جمعاً من الشخصيات المعروفة في المدينة ، منها الشاعر حسان بن ثابت . ولم يكن إسهام علي بن أبي طالب ، ابن عم محمد ، قليلاً في هذه الواقعة . فلقد أشار عليه بتطليقها ، وبالزواج بغيرها ، هكذا بهذا الحزم والوضوح . وكان ذلك شديداً على كلا الطرفين ، الزوج والزوجة . إذ لا بد أن يكون قد عنى نوعاً من التشكيك في عائشة (ومعروف ان هذا الموقف من علي سوف يبقى في ذاكرة هذه الأخيرة ، ليتحول - في مناسبات معينة لاحقة - إلى حقد خفي دفين ، يشتعل ناراً وسلاحاً في حرب الجمل)[1] .

إن مثل هذا «الحادث» ، ومعه أحداث أخرى ، عمل على تكوين الرأي لدى الناس عامة والنساء على نحو الخصوص ، بأن «النبي» هو - كذلك - «بشر» ، يعاني كما يعاني غيره ؛ ومن ثم ، فهو يخطىء ويصيب ، كما هو الحال لدى غيره (وقد لاحظنا أن محمداً نفسه كان - في حالات معينة - يركز على هذا الموقف ، ولا يتنصل منه) . من هنا ، تأتي مشروعية البحث التأريخي في تقصي هذه الحلقة المثيرة : النبي والنساء ، وأنماط العلاقة التي تولدت بينهما .

وإذا كان «الوحي» قد برأ عائشة من «حادث الإفك» - وهذا ما انطوى على استجابة عميقة للنبي المحب لها بقوة - ، فإن الحادث المعني أسهم في فتح باب النظر النقدي في أوساط النساء ، بخاصة ، وولد طاقة جديدة من الجرأة في مناقشة النبي وفي طرح أفكارهن ، على نحو العموم .

فما رواه

«الحاكم عن أم سلمة أنها قالت يغزو الرجال ولا يغزو النساء ، وإنما لنا نصف الميراث ، فأنزل الله : (ولا تتمنوا ما فضّل الله به بعضكم على بعض)»[2] .

---

١) عدْ بخصوص «حادث الإفك» هذا ، مثلاً إلى : السيرة النبوية لابن هشام - الجزء الثالث ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٨٧ - ١٩٦ .

٢) السيوطي : لباب النقول في أسباب النزول - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٦٧ .

كما «أخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس قال : أتت امرأة النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا نبي الله : للذكر مثل حظ الانثيين ، وشهادة امرأتين برجل أفنحن في العمل هكذا إن عملت المرأة حسنة كتبت لها نصف حسنة[1]!

ومرة «جاءت امرأة إلى النبي صلى الله عليه وسلم تستعدي على زوجها أنه لطمها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : القصاص ، فأنزل الله (الرجال قوامون على النساء)[2]» .

وفي موقف آخر ، تشكو امرأة زوجها للرسول قائلة : «إنه ضربني ، فأثر في وجهي ، فقال رسول الله : ليس له ذلك» ويُتَمِّم هذا الشاهد بالاضافة التالية :

«فأنزل الله (الرجال قوامون على النساء)»[3] ؛ مما قد يوحي بوجود رأيين اثنين ، الثاني منهما يقر بقوامة الرجل على النساء وبحقه في ضربهن ، في حين أن الرأي الأول يتحفظ على ذلك . وهذا من شأنه أن يُبرز وجهاً آخر من الموقف المحمدي من النساء ، قد تكمن دوافعه في تباين الظروف الاجتماعية والإنسانية السيكولوجية ، التي واجهها محمد . ولعله كان أكثر ميلاً ونزوعاً إلى ترجيح «القوامة والضرب» ؛ ذلك أن هذا الموقف يتطابق ، عموماً ، مع الرؤية الاسلامية للرجل والمرأة ، والحر والعبد ، في مراحلها الباكرة[4] .

---

١) المصدر السابق مع معطياته المذكورة ذاتها .

٢) المصدر السابق مع معطياته المذكورة ذاتها ـ ص ٦٧ ـ ٦٨ .

٣) المصدر السابق مع معطياته المذكورة ذاتها ـ ص ٦٨ .

٤) يقول محمد في ذلك ما نواجهه في معظم الموروث الحديثي ؛ مثلاً : «لا يُسأل الرجل فيما ضرب امرأته» . (سنن أبي داود ـ الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٤٦) . بيد أن محمداً ـ من طرف آخر ـ ربما يسخر ممن يضرب امرأته ، ويجعل منها في الليل غاية لذته : «يعمد أحدكم بجلد امرأته جلد العبد فلعله يضاجعها من آخر يومه» . (صحيح البخاري ـ الجزء الثالث ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٧٩) .

ويلاحظ أن لهجة الاحتجاج النسائي واضحة ، وأحياناً عالية الصوت . وكان النبي يحسم الموقف بلغة «الوحي» ، الذي لا راد لإرادته! ولكنْ ، كما بيّنا سابقاً ، كان العتب ، إنْ لم يكن الاحتجاج ، يوجه حتى إلى الوحي ذاته . فعائشة ، زوجة محمد ، لم تكن لتجد غضاضة في القول له ، وقد لاحظت تهافت المؤمنات على زوجها يهبن أنفسهن له من طرف ، وتزكية «الوحي» لذلك من طرف آخر : والله ما أرى ربك الا يسارع في هواك[1]! وإذا كان لعائشة أن تقول ما قالته لزوجها النبي دون حرج ، فإن نساء أخريات كن يأخذن مواقف فيها من التوتر والعنف ما يشي بلهجة الاحتجاج على القول بدونية المرأة حيال الرجل . فمن ذلك ما أخرجه .

«الترمذي وحسّنه من طريق عكرمة عن أم عماره الانصاري أنها أتت النبي صلى الله عليه وسلم ؛ فقالت ما أرى كل شيء إلا للرجال : وما أرى النساء يذكرن بشيء»[2] .

فإذا كان الأمر على ذلك النحو ، فهل من المرجح أن نتحدث عن تكون حركة تململ - على الأقل - في بعض الاوساط النسائية الاسلامية ، من الموقف حيال المرأة؟ في حد أدنى من المسألة ، يمكن أن نسجل فيما أتينا عليه من وقائع مُسندة ، تعبيراً صريحاً عما يقترب من مثل تلك الحركة ؛ خصوصاً وأن بعض

---

١) «فلما أنزل الله عز وجل ترجي من تشاء منهن وتؤوي اليك من تشاء ومن ابتغيت ممن عزلت قالت قلتُ ترجي من تشاء منهن وتؤوي إليك من تشاء ومن ابتغيتَ ممن عزلت والله ما أرى ربك الا يسارع لك في هواك» . (صحيح مسلم - الجزء الرابع ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٧٤) .

٢) السيوطي : لباب النقول في أسباب النزول - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٩١ .
ويذكر ، هنا ، أن عمر بن الخطاب يتحدث عن أن القرشيين كانوا يُخضعون نساءهم ، فلما جاءوا إلى المدينة وجدوا نساء الأنصار يغلبنهم : «فصحتُ على امرأتي فراجعتْني فأنكرت ان تراجعني» ؛ ولكنه يكتشف أن «نساء النبي» أنفسهن يردُدْن في وجهه (أي النبي) ويهجرنه ، فيستعظم ذلك . (انظر : صحيح البخاري - الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٦١) .

النساء رفضن أن يتزوجن النبي ، بناءً على رغبته ، أو اعتذرن عن ذلك[1] ؛ بغض النظر عن دوافع الرفض والاعتذار .

وما يثير الانتباه في ذلك كمن في ان النبي إذا لم يقابَل بانصياع نسائي شامل وخال من التحفظ ضمن أوساط المؤمنات ، فإنه اكتسب مزيداً من القدرة على تشخيص المواقف الانسانية ، والنفاذ إلى تعددها واتساعها ، وضحالتها وعمقها . وهذا ما أدى إلى تعميق التجربة الانسانية في الشخصية المحمدية ؛ إنما من موقع النظر إلى المرأة بعين الإرتياب والحذر ، والإلحاح على إقصائها عن النشاط الاجتماعي العمومي ؛ مما قد يعني ـ أيضا ـ أن أوجه النقد ، التي أطلقتها مجموعة من النساء لبعض الاحكام والقواعد والوقائع الإسلامية ، على النحو الذي ورد معنا ، رفضت من قبل محمد رفضاً قطعياً ، وذلك بصيغة النفي التالي :

«لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»[2] .

إن ذلك كله ، مجتمعاً ومنفرداً ، يشير إلى أن اتجاهات النقد والإحتجاج المتنوعة ، التي انطلقت من أوساط اسلامية رجالية ونسائية حيال بعض المواقف المحمدية ، كانت ذات بال في بواكير الحركة الاسلامية ، كما بالنسبة إلى المصائر اللاحقة لهذه الحركة ، خصوصاً في التكونات السياسية والمذهبية لدى مختلف اطراف المعارضة . ولعلنا نتبين في تأثير تلك الاتجاهات ـ في البواكير

---

١) من ذلك ، على سبيل المثال ، ما أتينا عليه في موضع سابق من قصة ابنة الجون التي رفضت أن «تهب نفسها» للنبي (عد إلى : صحيح البخاري ـ الجزء الثالث ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٢٣) ؛ وكذلك : «عن ابن عباس عن ام هانىء بنت أبي طالب قالت : خطبني رسول الله صلى الله عليه وسلم فاعتذرت اليه فعذرني ، فانزل الله (إنا أحللنا لك) إلى قوله (اللاتي هاجرن معك) فلم أكن أحل له لأني لم أهاجر» . (السيوطي : لباب النقول في أسباب النزول ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٩٣) . ويلاحظ أن «الوحي» ، في هذه الواقعة ، يحرر محمداً مما قد يكون محرجاً له ، بوصفه رجلاً ونبياً .

٢) صحيح البخاري ـ الجزء الثالث ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٧٦ .

المذكورة - واحداً من الأسباب والعوامل ، التي كمنت وراء ما نواجهه من نظرة سوداوية متشائمة لدى النبي ، في جمع غفير من أحاديثه . فكأنما الأمر - كما يظهر هنا - قد تمثل في إحساس النبي بأن «المثل العليا» ، كائناً ما كانت ، ليس بوسعها أن تتحقق على نحو شمولي ، وأن تجمع الناس حولها كلياً ، طالما وجدت مشكلات معلقة لهؤلاء أولاً ، وطالما ظل هؤلاء متبايني الانتماءات الاجتماعية الاقتصادية ومختلفي التوجهات والمطامح الثقافية والسيكولوجية . إن **«وعي التغاير»** هذا ، المنطلق من الخصوصيات النسبية للوضعيات الاجتماعية المشخصة ، التي يعيش في ظلها البشر ، لم يكن له ، أساساً ، أن يمحّي في إطار هيمنة مثل تلك المثل العليا ، بقدر ما كانت هذه الأخيرة تجد نفسها مدعوة للتشظّي والتشخص والتخصص ، وفق الوضعيات المعنية ؛ مع احتفاظ المثل المذكورة بدورها في عملية التغيير ، على نحو ما ، في حقل تلك الأخيرة .

ومن هنا ، فقد كانت النظرة المحمدية السوداوية المتشائمة للمستقبل مسوغة في ضوء عدم الإقرار بـ «وعي التغاير» المشار إليه ؛ مع الإشارة إلى أن الأمر لم يقتصر في «المستقبل» - كما في عهد النبي نفسه - على حضور وعي التغاير ذاك ، بل اكتسب - كذلك - صيغة «وعي صراعي» معبر عن أطراف متصارعة في المجتمع العربي الاسلامي ؛ مما جعل من «الفكر الاسلامي» مقولة مطواعة في انطوائها على لحظات مطردة من التباين والتناقض والصراع ، بالرغم من بقاء جميع الأطراف الاسلامية المتعارضة في المجتمع المذكور ، والمجسدة لتلك المقولة ، تصر على انتمائها لـ «الاسلام» وحده .

ولعل وجهاً آخر من المسألة يضفي عليها طابعاً إشكالياً وغير مقربه من كثير من الفقهاء والمؤمنين ، وهو الذي يتمثل في ظهور بعض الاختراقات الدينية (الايديولوجية) ضمن البنية الاسلامية ، كما هو الحال - على سبيل المثال - فيما يتصل بالموقف من المرأة . فلقد ظهر أن «العقيدة» يمكن أن توحد جموعاً من البشر ، بدرجة أو بأخرى ، لكنها لا تلغي التمايز بينهم في الرغبات والمطامح الخ . . . ؛ مما قد يكون عنى - في أذهان المؤمنين - أن الوحي إذ يتموضع اجتماعياً بشرياً ، فإنه **ينتقل من «التنزيل» إلى «التأويل»** ، وفق وعي التمايز

المنطلق من الوضعيات الاجتماعية المشخصة . فعلي بن أبي طالب ذاته ، وهو مَن هو بالنسبة إلى النبي ، يعلن رغبته بالزواج من بنت أبي جهل «الكافر» والعدو المتمرس لمحمد ، وذلك إلى جانب فاطمة بنت نبيه وابن عمه . ولكنه يواجه بموقف رافض حازم من هذين كليهما ، ليس من موقع العقيدة الجديدة المشتركة بين هؤلاء جميعاً فحسب ، بل كذلك باسم الدفاع عن كرامة زوجة ابنة ترفض الجلوس مع «ضرة» تحت سقف واحد[1] .

ولا ريب أن ذلك الأمر قد فتح أمام النبي نافذة جديدة على العلاقات الانسانية ، وما يحيط بها ، وما يخترقها من إلزامات اجتماعية وقرابية وسيكولوجية ؛ ودفع - من ثم - باتجاه بروز تلك النظرة السوداوية المتشائمة لدى «رجل المبادىء» . وقد يقال ، إن ملامح كثيرة من هذه النظرة أُلحقت - في سياق التطورات الدينية والفكرية التالية - بـ «الحديث المحمدي» . بيد أن ما يبدو مرجحاً هو أنها (أي الملامح المذكورة) انطلقت - ضمن ما انطلقت منه - من هذا «الحديث» بقدر أو بآخر .

وسنأتي على بعض الأقوال النبوية ، التي تفضي إلى مانحن بصدده ، وتفتح - في الوقت نفسه - آفاق لاستشفاف «القادم الخطير» . ويمكن الترجيح بأن تلك «النظرة النبوية» - المسوغة في صلب المشكلات التي رآها وواجهها وسمع بها محمد - أسهمت في تعميق فكرة «الديْنونة» و«الساعة القريبة» ، بنغمتها التحذيرية والتوبيخية والحزينة أحياناً ؛ مما قد يعني أن بروز هذه الفكرة وإنْ كان قد تم في المرحلة الملكية عموماً ، إلا أن المرحلة الأخيرة من حياة محمد لم تخل منها . ويبرز ذلك ، خصوصاً ، بعد انتهاء «موجة الحماسة» الكبرى ، والدخول في رحاب «المشكلات» الاجتماعية والاقتصادية والتنظيمية والتربوية الضاغطة ، وفي حقل «التأمل» في هذه المشكلات ، و«محاولة حلها» واللهاث وراء الدعة والإستقرار المادي :

---

١) انظر ذلك في : صحيح البخاري - الجزء الثاني ، المعطيات السابقة ذاتها ، ص٢٦١ .

«ليأتينّ على الناس زمان يطوف الرجل فيه بالصدقة من الذهب ثم لا يجد أحداً يأخذها منه ويُرى الرجل الواحد يتبعه أربعون إمرأة يلُذن به لماذا؟ من قلة الرجال وكثرة النساء»[1] .

لأن «من أشراط الساعة . .(أن) تكثر النساء ويقل الرجال حتى يكون لخمسين امرأة القيّم الواحد»[2] .

ومن ثم ، فـ«إن هذا الدين بدا غريباً وسيعود كما بدا فطوبى للغرباء»[3] .

ومن مظاهر ذلك ، أن :

«الناس يكثرون ويقل الأنصار حتى يكونوا في الناس بمنزلة الملح في الطعام . . . فكان آخر مجلس جلس به النبي»[4] .

وجدير بالإهتمام أن قول محمد الأخير أتى ، كما هو واضح ، في آخر جلسة له قبل الموت ؛ مما يعني أن حالة التشاؤم بل اليأس من «الحاضر» و«المستقبل» ، كان لها حضور كثيف في حياته . ولعل احتمالات التقاتل بين الأطراف المسلمة- إضافة إلى النقد والتشهير والطعن والإدانة فيما بينهم في حياة النبي وفي حضرته أحياناً- كان محمد يقرأها في وجوه عدد منهم ، وفي تصرفاتهم وتساؤلاتهم ؛ ملاحظاً- في الوقت ذاته - أن هؤلاء جميعاً ، في تقاتلهم السياسي والمذهبي ، سيظلون يعلنون إنتماءهم لـ«دعوة واحدة» ، هي «القرآن» ، و«الإسلام» عموماً . ومرة أخرى ، نتبين فيما بين السطور المحمدية رفضاً للتباين في فهم النص القرآني ، ومن ثم تجاوزاً للإقرار بأن هذا التباين يرتد إلى وضعيات المسلمين الإجتماعية المشخصة ، بما تنطوي عليه من نواظم ايديولوجية وأخرى

---

١) صحيح مسلم - الجزء الثالث ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٨٤ .
٢) صحيح البخاري - الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٧ .
٣) السيرة الحلبية - الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٩٢ .
٤) صحيح البخاري - الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٤٥ .

معرفية . (وسوف نواجه هذه الفكرة ثانية لدى علي بن أبي طالب بصيغ مأساوية عنيفة) . وعلى هذا ، فإذا حدث أن تم ذلك ، فإنه سيكون من «علائم الساعة» :

«لا تقوم الساعة حتى تقتتل فئتان دعوتهما واحدة»[1] .

ولكن ، كيف يحدث ذلك و«الدين واحد»؟ يبدو أن جواباً نظرياً على ذلك ليس مهماً . مهم أن الأمر المذكور إذا ماحدث ـ وهو سيحدث ـ فإن «القاتل والمقتول في النار»[2] .

وبالرغم من ذلك ، فقد «كان من آخر ما تكلم به رسول الله ﷺ أن قال . . . لا يبقينّ دينان بأرض العرب»[3] .

والآن ، إذا مابقي هذا الدين «الواحد ـ الإسلام» دون منازع ، كيف سيُضمن مصيره ـ حالئذ ـ في أيدي أنصاره المختلفين عليه ، إلى درجة تتجاوز مرحلة النقد ، التي واجهها النبي نفسه؟ إن محمداً إذ يستنكر الإنتقاد (أو التساؤل موجّهاً) ويضعه مقابل ضرورة التناصح لدى «من ولاّه الله أمر» الناس[4] ، فإنه ـ بذلك ـ لا يقر بإمكانية بروز تعدديةٍ للأفهام لنص واحد ، تنحدر أساساً من تعددية المواقع البشرية ، في وضعيات اجتماعية مشخصة (خصوصاً ايديولوجياً ومعرفياً ونفسياً) . وفي ضوء ذلك ، يغدو مفهوماً أن يصل النبي إلى «**وعي فاجعي**» ، يرى في المستقبل لوحة دكناء ، لا يعيش الرجل فيه ، إلا ليتمنى الموت :

«لا تقوم الساعة حتى يمر الرجل بقبر الرجل فيقول يا ليتني مكانه»[5] .

---

١) صحيح البخاري ـ الجزء الرابع ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٦٢ .

٢) صحيح البخاري ـ الجزء الأول ، المعطيات السابقة نفسها ، ص ٨ .

٣) مالك بن أنس : الموطأ ـ الجزء السابع ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٥٥٦ .

٤) جاء في المصدر الأخير (الموطأ ـ المعطيات ذاتها ، ص ٦١٢) ان النبي قال : «إن الله يرضى لكم ثلاثاً . ويسخط لكم ثلاثاً . يرضى لكم أن تعبدوه . . . وأن تناصحوا من ولاّه الله أمركم . ويسخط لكم قيل وقال . وإضاعة الأموال . وكثرة السؤال» .

٥) صحيح البخاري ـ الجزء الرابع ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٨٨ .

ولعلنا نرى في هذا الموقف محصلة للتصور المحمدي عن «المجتمع الرباني المثالي» ، وعن التاريخ عموماً ، القائم على ثلاثة أبعاد ، هي بُعد ماقبل الاسلام ممثلاً بالتطلع إلى هذا الأخير وتشوّفه على نحو ما ، وبعد الاسلام ـ القمة ، وبُعد الانحدار والانحراف عنه . وقد عبر عن ذلك بحديث ورد بصيغ متعددة ، ظلت ـ مع ذلك ـ محافظة على الفكرة الرئيسة :

«خير أمتي أهل قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم»[1] .

وقد حاول النبي أن يوقف «بُعد الإنحدار والإنحراف» ، بطرق وآراء متعددة ، منها النهي عن «السؤال» بحيث لا يتعرض المرء لـ«ظنون» تودي به إلى «الإنحراف» ، ومن ثم أخذُ الأمور على عواهنها إيمانياً تسليمياً[2] . بيد أن الأمور اتخذت مسلكاً آخر ومقاصد أخرى . ومن المرجح أن ذلك كان ـ على الأقل جزئياً ـ من وراء التمكين لاتجاه «الجبرية» ، وجعله أكثر حضوراً في «المنظومة الحديثية النبوية» . وليس عبثاً أن نرى في ذلك صدى أو وجهاً متمماً لما هو موجود في النص القرآني ، على هذا الصعيد ؛ مع الإشارة إلى الخصوصية النسبية ، التي يمتلكها كل من هذين المصدرين الإسلاميين ، في طرحه للمسألة المعنية .

وبغض النظر عن صحة الحديث الشهير «القدرية مجوس هذه الأمة» ، فإن ما يلاحظ أن النبي كان يرى في الاضطرابات واختلافات الرأي ، التي عاش هو طرفاً منها ، كما سبق وبيّنا ، تعبيراً عن أن «إرادة الله» هي التي تقبع وراء

---

1) صحيح البخاري ـ الجزء الثاني ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٤٨ .

2) نذكّر بما أخبرنا به أنس بن مالك ، حيث «قال نهينا أن نسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شيء فكان يعجبنا أن يجيء الرجل من أهل البادية العاقلُ فيسأله ونحن نسمع» . (صحيح مسلم ـ الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٢) .
ولعل ترك «أهل البادية» يسألون ، وتشجيعهم على ذلك من قبل الصحابة ، كان ـ في ضوء قراءة للبنية الخفية الغائبة أو المغيبة للنص ـ من باب أنهم لايرتدعون عن النهي عن السؤال ، وأن وضعهم الثقافي يستدعي ذلك .

ذلك[1] . وهذا ماقد يتيح لنا الإشارة إلى أن «الجبرية» ، التي ستأخذ مدى واسعاً في أوساط الدولة الجديدة الناهضة- وفي إطار القيّمين على السلطة فيها على نحو الخصوص - ، يمكن أن نتبين أحد مظانها ، المشدَّد عليه ، ماثلاً في العهد المحمدي ، بمرحلته المدينية تحديداً . ومن ثم ، فإن مثل ذلك الموقف أسهم في تبلور المحاور الفكرية الأولى ، ضمن النشاط العملي المحمدي ، ثم في حقل الممارسة السياسية والإيديولوجية للسلطة الخلافية .



---

١) يأتي في «الموطأ لأنس بن مالك - الجزء السابع ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ٥٦٠) عن النبي أن «الله إذا خلق العبد للجنة ، استعمله لعمل أهل الجنة . حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة . فيدخله به الجنة . وإذا خلق العبد للنار . استعمله بعمل أهل النار . حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار . فيدخله به النار» . وينقل لنا مسلم في «صحيحه - الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٩١» ما أعلنه محمد ، حيث قال : «بئسما لأحدهم يقول نسيتُ آية كيت وكيت بل هو نُسّيَ» .

الفصل الثاني:

الخصوم ومحاولة الإختراق فيما بين «الشخصي والعقيدي»

قد يكون من خصوصيات الموقف الرئيسة ، الذي اتخذه السادة القرشيون من الحركة المحمدية ـ في بواكيرها الأولى المكية على الأقل ـ ، أنهم انطلقوا من التمييز «**بين شخصية**» محمد من طرف ، وبين ماأعلنه عليهم من مبادىء وقواعد وتصورات ، لُخصت بـ«**الإسلام**» ، من طرف آخر . وإنه لمن الملاحظ ، فعلاً ، أن ذلك قمين أن يقدم مدخلاً من مداخل متعددة للإحاطة بالشخصية الثقافية المحمدية ، بدلالاتها الإجتماعية والسياسية والعقيدية ، بصورة خاصة . فبإخراج :

«الترمذي والحاكم عن علي بن أبي طالب أن أبا جهل قال للنبي ﷺ : إنا لا نكذبك ولكن نكذب بما جئت به فأنزل الله : (فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون»[1] .

ومن ذلك ، ماقاله عتبة بن ربيعة لمحمد مفاوضاً :

---

١) السيوطي : لباب النقول في أسباب النزول ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٠٦ .

«إنك منّا حيث قد علمتَ من السِّطة في العشيرة ، والمكان في النسب ، وإنك قد أتيت قومك بأمر عظيم فرقت به جماعتهم»[1] .

وتتضح المسألة ، كذلك ، بالتمييز المخصص ، الذي أخذ به سادة قريش المثقفون ، والذي يقوم ، برأيهم ، بين موروث خاص بهم وبالمكيين عموماً بمن فيهم محمد نفسه من طرف ، وبين محاولة محمد إظهار هذا الموروث أو بعضه على أنه من منجزاته هو من طرف آخر . وقد يكون «الله» ، هنا ، في طليعة العناصر الاعتقادية ، التي تُنوزع عليها ؛ مع الإشارة إلى أن القرشيين الخصوم وإنْ لم يتجاهلوا إعلان محمد «نبوته» ، إلا أنهم أخرجوها من موروثهم . وقد فعلوا ذلك ، بالرغم مما تعج به كتب السيرة ، لاحقاً ، من «تبشيرات» بهذه النبوة من قبل الكثيرين ، ومما عجت به الساحة الدينية ، قبل محمد ، بتصورات النبوة وأحلامها وتوقعاتها «الخلاصية» الواسعة . والحوار الذي دار بين محمد ، بعد نبوته ، وبين أبي سفيان الذي وقع في أيدي المسلمين ، يبرز ذلك التمييز بوعي واضح . فبعد أن يجيب أبو سفيان محمداً بأنه لا ينكر ، بالأساس ، أنْ لا إله إلا الله ، يجيبه على الشق الآخر من المسألة ، الذي يأتي على النحو التالي :

«ويحك يا أبا سفيان! ألم يأنْ لك أن تعلم أني رسول الله؟ قال : بأبي أنت وأمي ، ما أحلمك وأكرمك وأوصلك! أمّا هذه والله فإنه في النفس منها حتى الآن شيئاً . فقال له العباس : ويحك! أسلم واشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله قبل أن تضرب عنقك . قال : فشهد شهادة الحق ، فأسلم»[2] .

إن هذا الخطاب المركب ، الذي حدده الشاهدان بخصوص أبي جهل بن هشام وأبي سفيان بن حرب (وهما من أبرز المكيين الذين قاوموا ماأعلنه محمد

---

١) سيرة ابن هشام ـ جـ٢ ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٦١ .

٢) المصدر السابق مع معطياته المذكورة ـ جـ٤ ، ص٣٣ .

عليهم) ، يفصح - في تمييزه الدقيق بين «الشخصي» و«العقيدي»- عن جملة من المسائل ، التي تبرز التالية في مقدمتها ، ضمن الحقل الذي نحن بصدده :

١- إن الملأ المكي ، في مقاومته لمحمد ، لم ينطلق من موقف متجانس بنيوياً مع موقف محمد ، الذي يدعو إليه ؛ أي إن المقاومة المذكورة لم تتخذ من الدين أساساً لها ومنطلقاً . بل لعل منطلقاً لا دينياً ، منافياً للاهوتية ومنطوياً- بطبيعة الحال - على مصالح اقتصادية واجتماعية وسياسية أساساً - كان من وراء ذلك .

٢- تبرز القولة المأثورة بأن محمداً كان «الأمين والصادق» بمثابتها تعبيراً دقيقاً عن إحترام المكيين عموماً له ، ومن ثم عن مصداقيتها الواقعية .

٣- نتبين من الإخبار المعني دلالة هامة على موقع محمد في إطار المتوسّطين والأدْنين من المكيين ، هذا الموقع الذي يبدو أنه سهّل كثيراً من عملية التفاف هؤلاء حوله وحول دعوته .

٤- قد يبدو اختراق الموقف الايديولوجي للملأ المكي ، هنا ، من قبل محمد ، بارزاً وواضحاً ، حيث نلاحظ أن هذا الملأ لم يكن من السهل عليه التشكيك بشخص محمد ، فلجأ إلى التمييز بين **«محمد الواقعي»** و**«محمد الحالم»** . وهذه الصفة الأخيرة يمكن أن نسحبها على مافهمه ذلك الملأ مما قدمه محمد : فهو- بهذا الاعتبار - «شاعر» ، و«مفترٍ» و«مجنون» و«مجدّف ساخط» ، و«ساحر أفّاك» الخ . . : كان النضر بن الحارث يقول :

«والله مامحمد بأحسن حديثاً مني ، ومماأحاديثه إلا أساطير الأولين اكتتبها كما اكتتبتُها . فأنزل الله فيه : (وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تُملى عليه بكرةً وأصيلاً)»[1] .

---

١) المصدر السابق مع معطياته المذكورة - جـ٢ ، ص ٧ .

إن تلك المسائل ، مجتمعةً ، تعبر عن أن الملأ القرشي كان يستشعر تناقضاً في حياة محمد الجديدة ، أي التي ابتدأت بإعلانه «نزول الوحي» عليه أولاً ؛ كما تعبر عن أن محمداً نفسه كان يعي هذا الإتهام ، ويعمل على أن يرد عليه ثانياً . ويلاحظ أن الرد المحمدي ، المعني هنا ، كان عليه ، ضمن احتمالات متعددة ، أن **يظهر بمثابته أكبر من الحدث نفسه** ، بحيث يكون قادراً على «إقناع» الجمهور الظامىء إلى العدل والحرية من طرف ، وعلى «إفحام وإحراج» قوى «الإستكبار والطغيان» من طرف آخر . ومن هنا ، كان التصور الأساسي في ذلك الردّ قد تمثل في التحذير من اقتراب «يوم الساعة» ، ومن أهواله وآلامه ، بالنسبة إلى تلك القوى ، وفي طمْأنة ذلك الجمهور على نواله «الثواب الأعظم» و«السعادة الأبدية» ، وذلك بلغة تعتمد المفارقات القصوى ، وبإنذارات تبدو وكأنها - في تحققها - من صلب الحدث :

> «يوم نبطش البطشة الكبرى إنا منتقمون . . . يوم لا يغني مولى عن مولى شيئاً ولا هم ينصرون . . . إن شجرة الزقوم . طعام الأثيم . كالمهل يغلي في البطون . . . إن هذا ماكنتم به تمترون . (أما المتقون فهم) في مقام أمين . في جنات وعيون يلبسون من سندس واستبرق متقابلين . . لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى ووقيهم عذاب الجحيم»[1] .

إن ما يلاحظ على الرد المحمدي المنوه به هو أنه يتضمن - في المقام الأول - أبعاداً ودلالات اجتماعية واقتصادية وأخلاقية ، بحيث إن المسألة اللاهوتية المتصلة بـ«الله الأكبر» لم تكن لتحوز حضوراً حاسماً ، في حينه ، أي في بواكير الدعوة الإسلامية . نقول هذا بالرغم من أن الموقف يبدو أحياناً وكأنه كذلك ، أي دعوة إلى «الله الأكبر» ، أولاً وأخيراً . فمثل هذا الموقف كان يبرز بمثابة تضمين لدلالات ومعان مستقاة من المهمات الكبرى للمواجهة ، آنئذ ، بين الخارجين على الظَّلَمة وبين هؤلاء : لنستعدْ في أذهاننا قولة «أحدٌ أحد» ، التي

---

١) القرآن - سورة الدخان/١٦ ، ٤١ ، ٤٣-٤٥ ، ٥٠-٥٣ ، ٥٧ .

كان يطلقها بلال في وجه جلاّديه ، وننعم النظر في الفضاءات الدلالية الثّرة ، التي انطوت عليها باتجاه «الخلاص» و«التحرر»!

ويبدو أن المهم في ذلك تمثل في أن الفريقين كليهما كان يمتلك «معجميته الإلهية» الخاصة ، ويضمّنها ما يتسق معها من الدلالات والمعاني ، وذلك على نحو وظيفي يشير ـ بدوره ـ إلى موقف اجتماعي أو سياسي أو اقتصادي الخ . . . ، أو يحيل إلى مثل هذا الموقف . ويظل هذا الحكم المفتوح صحيحاً ـ في أساسه وعمومه ـ حتى لو اعتُرض علينا بالقول بأن «الله» القرشي لم يكن كلياً و«صافياً» ، في نسيجه وأفقه الإلهي . ذلك لأن القضية لم تتصل بـ«حجم كونية الله وشموله وعظمته» ، بقدر ما اتصلت بوجوده ، عموماً ؛ مع الإضافة بأن التوحيد القرشي لم يكن ـ في أساسه ـ مخترقاً من «شركٍ» ما ، بقدر ماكان مثقلاً بـ«الوسطاء الذين يقربون إلى الله زلفى» . نعلن ذلك ، ونحن نعلم أن هنالك نصاً قرآنياً يوحي بإقرار قريش بوجود «تعددية إلهية» . والنص هو التالي :

«أجَعلَ الآلهة إلهاً واحداً إن لهذا لشيء عجاب»[1] .

بيد أن هذه «التعددية» تفصح عن نفسها من موقع كونها لا تقوم على «الندّية والتماثل الماهوي» ، بحيث إن «الله» هو الأكبر ضمنها ، وإن الباقية منها وإنْ إشتركت في عنصر الألوهية ، إلا أنها تكتسب وظيفتها من حيث هي «وسطاء إلهيون» بين الناس . وهذا مانواجهه صراحةً في شطر الآية المأتي عليه آنفاً ، وهو :

«ليقربونا إلى الله زلفى»[2] .

كما نواجهه في حوار بين محمد والقرشيين ، حيث قال له أحدهم :

«نحن نعبد الملائكة ، وهي بنات الله»[3] .

---

١) القرآن ـ سورة ص/٥ .

٢) القرآن ـ سورة الزمر/٣ .

٣) السيرة النبوية لابن هشام ـ جـ١ ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٦٣ .

ونود الإشارة إلى أننا إذ نعود إلى هذه المسألة ، فإنما نفعل ذلك بغية التعقيب بأن «النبي الأمين» لم يرد على خصومه ، في بدايات مواجهاته معهم ، بالتصور اللاهوتي المتمثل بـ«الله أكبر» ، كما يعتقد جمع من الإسلاميين ومن الباحثين والمؤرخين . فهذا التصور لم يكن جديداً على القرشيين . إذ إن «الله» ، بمثابة الإله الأعظم ، كان له حضور ملحوظ في ترسانتهم الدينية والاجتماعية العامة ؛ ولم تكن ، كذلك ، الاصنام والأنصاب سوى وسطاء أريد لها أن تقوم بدور شفعاء لدى «الله» . ومن ثم ، لم تكن **اللحظة الحاسمة** - في بواكير الدعوة الإسلامية- ممثلة بخطاب إلهي عمومي ، **بل بخطاب إجتماعي إلهي أخروي** ، يقترن بتصور الوعد والوعيد والثواب والعقاب . وسيلاحظ ، لاحقاً ، أن ذلك الخطاب الإلهي العمومي إذ يبرز وتعلو نبرته في النشاط المحمدي ، فإنه يكون قد أكسب بعداً اجتماعياً وسياسياً هو بُعْد الدعوة إلى المجتمع **الموحد سياسياً** ، على الأقل ، وذلك في ضوء القيم والقواعد والنواظم الإسلامية الآخذة في التبلور والإتضاح (وقد تكون وثيقة الموادعة التي قدمها الرسول في يثرب تعبيراً وافياً عن ذلك) .

ويهمنا ، الآن من ذلك ، أن نبرز الأطروحة التالية ، وهي أن تلك «اللحظة الحاسمة» تجسدت ، فيما يبدو من كلية الموقف ، في إنذار الملأ المكي وتحذيره من «يوم القارعة»- وهو «يوم الساعة والحساب»- . وإذا تقصينا الاتجاه أو الاتجاهات العامة ، التي هيمنت في نسيج اللحظة المذكورة واخترقته ، فلعلنا نصل إلى أن المسألة الاجتماعية الاقتصادية ، ممثلةً بافتقاد التوازن الاجتماعي والعدالة في توزيع الدخل الاقتصادي وبتعاظم الظلم الاجتماعي والطغيان السياسي ، إضافة إلى شح المصادر الطبيعية الجغرافية (في مكة تخصيصاً) والبحث عن «مجال حيوي» يخفف من وطأته[1] ، كانت - **مع مسألة الإحتراب**

---

١) جاء في حوار بين محمد وزعماء قريش أنهم قالوا له : «يا محمد ، فإن كنت غير قابل منّا شيئاً مما عرضناه عليك فإنك قد علمت أنه ليس من الناس أحد أضيق بلداً ، ولا أقل ماء ، ولا أشد عيشاً منا ، فسل لنا ربك . . ، فليسيّر عنا هذه الجبال التي قد ضيقت علينا ، وليبسط لنا بلادنا ، أو ليفجر لنا فيها أنهاراً كأنهار الشام والعراق . .» . المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة ذاتها) .

والإقتتال القبلي وغياب الأمن البشري اليومي (خصوصاً في يثرب) - في صلب هذه الاتجاهات . وهذا ما يفرض على الباحث ، على هذا الصعيد ، أن يقوم بقراءة مايبدو أنه خطاب لاهوتي قراءة اجتماعية ثقافية (سوسيوثقافية) ، وأن ينجز - من ثم - عملية معقدة من التفكيك البنيوي والوظيفي لذلك الخطاب ، عبر اكتشاف سياقيه الاجتماعي والتاريخي .

وكواحد من الأمثلة الدالة ، في هذا الحقل ، تبرز «سورة الإخلاص» ، التي تعتبر- كذلك - «سورة التوحيد» ، والتي قال عنها النبي :

«إنها لتعدل ثلث القرآن»[1] .

فهذه السورة تنحدر من المرحلة المكية . إنها تمتلك نبرة جديدة من الشمول التوحيدي . والملفت ، هنا أن المصنفات ، التي أنجزها كتّاب إسلاميون حول «أسباب النزول»- وكان عبد الله بن مسعود ربما أولهم وأبرزهم - تكاد تخلو من النظر الاجتماعي النقدي ، الذي يلح على البعد الإجتماعي للحدث ، مع أبعاد أخرى له ؛ فظلوا ، لذلك ، أسيري الطريقة الإسنادية ، بصورة عامة ، تلك الطريقة التي تنطلق من معيار «صدق الإسناد» على أيدي المخبرين والقراء والمخرّجين .

إن السيوطي يمثل واحداً من أولئك ، الذين يأخذون بالمعيار المذكور . ففي كتابه «لباب النقول في أسباب النزول» ، يأتي على سورة الإخلاص في سياق تخريجيْن لها ، الأول للترمزي والحاكم وإبن خزيمة والطبراني ، والثاني لابن أبي حاتم وابن جرير . وينتهي إلى ما انتهى إليه هذان الفريقان من أن السورة المذكورة - حسب الأول - مكية ، ومن أنها - حسب الثاني - مدنية . ويتابع السيوطي العرض ، فيأتي على تخريج ثالث يقوم به إبن جرير ، تكون السورة المعنية بمقتضاه سورة مدنية[2] . ومع الإشارة إلى أن الغلبة ، هنا ، للنسبة المدنية ؛ إلا أن ذلك لا يكفي لضبط الموقف ، خصوصاً حينما تتداخل فيه عوامل وعناصر تسهم في تعقيده .

---

١) صحيح البخاري - الجزء الثالث ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٩١ .

٢) انظر : السيوطي - لباب النقول في أسباب النزول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٦٠-٢٦١ .

أما ما نمثل عليه من المرحلة المكية ، فيتجسد في مثل السور التالية ، التي - هي بدورها ـ لا تخلو من قاع لاهوتي توحيدي ؛ مع أنها تقدم ، في شخصها ومن حيث الأساس ، خطاباً في الوعد والوعيد ، وفي الحوافز التي تقود إلى الأول ، والمزالق التي تقود إلى الثاني : سورة الناس

(قل أعوذ برب الناس . ملك الناس . إله الناس . من شر الوسواس الخناس . الذي يوسوس في صدور الناس) ؛ سورة الهمزة (ويل لكل همزة لمزة . الذي جمع ماله وعدده . يحسب أن ماله أخلده . كلا لينبذن في الحطمة) ؛ سورة القارعة (القارعة . ما القارعة . وما أدريك ما القارعة . يوم يكون الناس كالفراش المبثوث . . فأما من ثقلت موازينه . فهو في عيشة راضية . وأما من خفت موازينه . فأمه هاوية . وما أدريَك ماهيه . نار حامية) .

ولعل عنصراً آخر يبرز ، على صعيد المسألة المعنية هنا ، ويسهم في إيضاحها واستنباط مزيد من دلالاتها ؛ نعني بذلك أن تصور «التحذير من يوم الحساب» للقرشيين لم يأت من محمد بمثابة تذكير لهؤلاء بهذا اليوم ، الذي لم يكونوا يؤمنون به . بل يمكن القول ، بترجيح كبير ، بأن القرشيين المذكورين ، وإنْ كانوا يأخذون بـ«الله الأكبر» وبـ«الآلهة الصغرى ـ الأنصاب» لتقربهم إليه زلفى ، إلا أن تصور «يوم الحساب ـ الدينونة» لم يكن له حضور في ترسانتهم اللاهوتية ، أو أن هذا الحضور كان ضعيفاً ومشكوكاً فيه من قبلهم . وقد نلاحظ أن هنالك منحييْن لهذه المسألة ، كنا أتينا عليهما وعلى مايدور في فلكهما في موضع سابق من هذا المبحث . المنحى الأول يتمثل في عدم الإقرار بيوم الحساب المعني ، على نحو قطعي . وقد ورد ذلك في نطاق نزوع «دهْري» ، كان له حضوره في مرحلة ماقبل محمد . والقرآن يخبرنا عن أولئك ، الذين :

«قالوا ماهي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا ومايهلكنا إلا الدهر»[1] .

---

١) القرآن ـ سورة الجاثية/٢٤ .

أما المنحى الثاني فقد تمثل حتى في أوساط المسلمين الأوائل ، الذين كانوا يقرون بـ«اليوم الآخر» ، ولكنْ مع شك في عذاب القبر . وينقل لنا السيوطي عن علي بإخراج ابن جرير ، أنه قال :

«كنا نشك في عذاب القبر حتى نزلت (ألهاكم التكاثر) . . .»[1] .

ويبدو أن تصور «عذاب القبر» ، وإنْ لم يأخذ به القرشيون ، على نحو الإجمال والعموم ، إلا أنه كان أمراً متداولاً فيما بينهم ، ربما بتأثير من الذين كانوا يختلطون بهم من ذوي العقائد ، ومنهم «أهل الكتاب» . ويمكن أن نلاحظ ، أولياً ، أن هذا الوضع استمر حتى المراحل الأولى الباكرة من النشاط المحمدي . وسوف نواجه وصفاً آخر يبرز مع تشخص العلاقات بين المسلمين الأوائل واليهود ، وانبساطها عمقاً وسطحاً . وكان هذا قد حدث ـ كما هو معروف ـ في الأحوال الدقيقة ، التي كان النبي مايزال يراهن فيها على مناصرة اليهود له ، وتصديقهم إياه[2] . فبرزت مجموعة من المواقف ، التي أُريد لها أن تفضي إلى ذلك ، مثل التوجه في الصلاة إلى «بيت المقدس» ، لفترة من الزمن . وقد نقل أبو الحسن مسلم الخبر التالي ، الدالّ على صعيده :

«إن عائشة قالت دخل عليّ رسول الله ﷺ وعندي امرأة من اليهود وهي تقول هلْ شعرتِ أنكم تُفتنون في القبور قالت فارتاع رسول الله ﷺ وقال إنما تُفتن يهود قالت عائشة فلبثنا لياليَ ثم قال رسول الله ﷺ هل شعرتِ أنه أوحى إليَّ أنكم تُفتنون في القبور قالت عائشة فسمعت رسول الله ﷺ بعد يستعيذ من عذاب القبر»[3] .

---

١) السيوطي : لباب النقول في أسباب النزول ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٥٦ .

٢) في حديث ينقله البخاري ، يأتي ما يلي في هذا السياق ، تدليلاً على مانحن بصدده : «لو آمن بي عشرة من اليهود لآمن اليهود» . (صحيح البخاري ـ الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٩٤) .

٣) صحيح مسلم ـ الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٩٢ .

وقد اعتُبر «**القبرُ**» من قبل العرب ، النّاحين نحواً وثنياً ، قبل محمد وفي عهده ، بمثابته نمطاً من «الحياة الناقصة» ، التي تحتاج - من ثم - إلى بعض الضروريات والكماليات . وفي هذا ماقد يكون إشارة إلى التأثر ببعض عقائد الشرق القديم الخاصة بـ«الحياة الأخرى» .

وقد وجد محمد نفسه - وهو الضليع بشؤون قومه - أمام هذا المعطى التاريخي ، فرأى فيه «**حقلاً وظيفياً**» **لتصورٍ قام معظم مذهبه الديني الباكر عليه** ، وهو «تصور البعث والحساب» . فهذا الأخير يبدأ- بصيغة أولية- في «القبر» ، حيث تتم فيه «موازنة» بين الأعمال الصالحة والأخرى الطالحة ، يقوم بها ملاكان ضخمان ، هما منكر ونكير . وقد رأى ماكدونالد في هذه «الموازنة- المحاكمة» أمراً يجعل من القبر :

«جحيماً أو جنة تمهيدية»[1] .

ولعله ذو شأن بارز في هذه المسألة أن نتبين العلاقة بين تصور «البعث والحساب» و«عذاب القبر» من طرف ، وبين الإعتقاد الذي كان قائماً- في حينه - في حياة العرب الوثنيين حول الحياة بعد الموت من طرف آخر . فقد كان من شأن هؤلاء في حال موت واحد منهم أن يأخذوا ناقة ويربطوها بجدثه ، منطلقين - في ذلك - من أنها ستيسّر له «حياته الجديدة» ، على نحو من الأنحاء ، مثلاً بأن يمتطيها ويعْبر بها شعاب هذه الأخيرة الموحشة[2] ؛ مما قد يضعنا في نطاق المنظومة الطقوسية الإسلامية ، المتصلة بـ«الأضحية» التي تقود صاحبها على «الصراط» ، وتفضي به إلى «الجنة- الفردوس» .

إن ذلك الموقف المركب ، أي ارتباط الموقف النبوي الباكر باتجاه واسع من التحذير من يوم الدينونية واختراق هذا بلحظة اجتماعية نقدية ، جعل أمر التشكيك من جانب الملأ المكي **فيما قدمه محمد ، دون التشكيك في**

---

١) انظر ذلك في : هنري ماسيه - الاسلام ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٤٤ .

٢) انظر مع المقارنة : روم لاندو - الاسلام والعرب ، ترجمة منير البعلبكي ، دار العلم للملايين ببيروت ، ١٩٦٢ ، ص ٣٩ .

شخصه ، أمراً مسوغاً من قبله (أي الملأ) ؛ بقدر ماكان مسوغاً إيمان الجمهور الظامىء إلى العدل والحرية بذلك الذي قدمه محمد ، قولاً وفعلاً ، على حد سواء ؛ مع الإشارة إلى أن التشكيك المذكور كان قد سُحب ـ في حالات «مَلَئية» أخرى ـ أيضاً على شخصيته .

وحيث كان الأمر بهذه الصورة المذكورة ، فقد كانت دعوة «النبوة المحمدية» ـ في نظر الجمهور المنوه به ـ موقفاً استجاب لمقتضيات الحال الاجتماعي (والذهني الاعتقادي) . ولعلنا نومىء إلى أن ما انطوى عليه واقع الحال ذاك ، كان قد تمثل في اتخاذ الجمهور المغني موقفاً حاسماً من التضامن مع «النبوة» إياها ؛ مع التنويه ـ **وهذا أمر ذو بال** ـ إلى أن تصور «الوحدانية الإلهية القرشية» لم يكن له أن يثير مشاعر عميقة من التضامن والمودة في نفوسه . فهو تصور خاص بـ«الأعْلين» ، الذين يجلدون ذلك الجمهور باسمه ، في حين أن تصور الوحدانية الإلهية الإسلامية» مارس ـ على عدم حسمه في البداية كما أعلنّا من قبل ـ تأثيراً عميقاً في أوساط هؤلاء[1] . وقد نفهم ذلك من موقع **التبنْين الوظيفي الاجتماعي والأقوامي النقدي** ، الذي تضمنه هذا التصور بصيغة الدعوة إلى وحدة إتنية أقوامية بين القبائل العربية (وهي دعوة ذات منحى أفقي) أولاً ، وإلى بنية إجتماعية إقتصادية قائمة على «تكافل إجتماعي» بالمعنى الوظيفي (وهي دعوة ذات منحى عمقي) ثانياً .



١) نتبين ذلك في مثل القول المحمدي التالي الذي أوردناه آنفاً في سياق آخر . (انظر : تاريخ الطبري ـ الجزء الثالث ، تحقيق محمد أبو الفضل ، الطبعة الثانية ، دار المعارف بمصر، ١٩٦٩، ص ١٢٩) : «وينهى إذا كان بين الناس هيج عن الدعاء إلى القبائل والعشائر ؛ وليكن دعاؤهم إلى الله وحده لاشريك له ؛ فمن لم يدع إلى الله ودعا إلى القبائل والعشائر فليقطعوا بالسيف . . .» .

وقد عوّل «الداعية النبوي محمد» ، في هذا وذاك ، على نمط إيديولوجي هائل في الفاعلية والتجييش والتأثير ، يجمع - في ثناياه - من ثقل الواقع بقدر مايجمع من عناصر الحلم والخيال المتوترة والمفعمة بآفاق إنْسية مطماحة . وقد نرى أن من أهم مداميك الإيديولوجيا الإسلامية عملية التواشج تلك بين كلا الحقلين المذكورين . وفي هذا المعقد من المسألة ، تفصح الشخصية الثقافية المحمدية عن واحد من أهم تجلياتها . فلقد استطاعت هذه الشخصية أن تحوّل أعقد التصورات الفردوسية الأخروية وأقصى الآمال الإنسانية الخلاصية وأنآها إلى واحة خصيبة من المواقف والتجارب والخيارات الاجتماعية والاقتصادية والحربية والثقافية ، في حياة الجمهور الظامىء إلى الحرية والعدل ، أو إلى مايقترب منهما . لقد فعلت ذلك بصيغ حسية بسيطة ومباشرة ومفعمة بالإثارة لعواطف دينية إيمانية ومطامح إنسانية دفينة ورغبات حياتية معيشية ، أي على نحو يتحول فيه العام القصيّ خاصاً قريباً حميمياً ، ومترعاً بجدلية المقول والذي في طور قولٍ هو بمثابة حلم فسيح واعد ، قد يتحقق «بين ليلة وضحاها» :

«عن أنس أن رجلاً من أهل البادية أتى النبي ﷺ فقال يا رسول الله متى الساعة قائمة قال ويلك ومأأعددتَ لها قال ما أعددتُ لها إلا أني أحب الله ورسوله قال إنك مع من أحببت فقلنا ونحن كذلك قال نعم ففرحنا يومئذ فرحاً شديداً فمرّ غلام للمغيرة وكان من أقراني فقال إنْ أخّر هذا فلن يدركه الهرم حتى تقوم الساعة»[1] .

إن مايثير الانتباه في هذا النص - الحديث ، الهام على صعيد مانحن بصدده ، قد يفصح عن نفسه في أمرين اثنين . أما الأول منهما فيتمثل في لغة التوصيل المستخدمة فيه ، والهائلة في قدرتها على التأثير الجماهيري ، في حين يبرز الأمر الثاني بصيغة التأكيد على **راهنية** «قيام الساعة» ، ومن ثم على ضرورة الإعداد لها . وسواء تحدر هذا الحديث من «المرحلة المكية»- ولا نظن ذلك - أم من «المرحلة المدينية» ، فإن ماهو ملفت فيه يكمن في علاقة التواشج بين طرفي

---

١) صحيح البخاري - الجزء الرابع ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٦٣ .

الحوار . فهذه العلاقة تظهر هنا بصيغة مركّبة من الإيمان ، بلا حدود ، والثقة ، دون تحفظ ، بـ«الصادق الأمين» ، وكذلك بالحب الطفولي والجياش ، في آن واحد ، له .

وقد يكون ذلك الحب الشخصي لـ«الرسول» ، من قبل المؤمنين ، واحداً من أهم العوامل الكامنة وراء استمرارية الإسلام الشعبي (غير المنظّر وغير المفقّه) ، بدفق متجدد وبأنماط عاطفية آخذة في التنوع وفي الإفصاح عن هويات الوضعيات الاجتماعية المشخصة المطابقة . ويصح هذا القول ، تخصيصاً ، على المرحلة التي عاش فيها محمد . (أما بعد ذلك فسوف تتدخل عناصر أخرى في الموقف ، تجعله أكثر تعقيداً وتركيباً وتوالداً ، حيث ستبرز شخصيات أخرى إلى جانب شخصية النبي ، مثل علي وسلمان الفارسي)[1] . ويمكن القول بأن من مقتضيات **«الرسول»** أن تنشأ تلك العلاقة المتبادلة بينه وبين المؤمنين ؛ مع التأكيد على أنه (أي الرسول) يتطلب ، بوصفه كذلك ، أن يبدي هؤلاء له من المحبة مايفوق حبهم لأنفسهم[2] . وقد لاحظنا ذلك عبر المقارنة بين «الرسول» و«النبي» ، فوجدنا أن

«الرسول أخص من النبي ﷺ . . (و) النبي غير الرسول بعثه الله تعالى إلى نفسه»[3] .

من موقع تلك العلاقة المتضايفة بين «الرسول الحبيب» و«المؤمنين المحبّين» ، كان الحوار بينهما يكتسب طابعاً متألقاً بالحيوية والمودة ، وكذلك الاحترام . وقد ساعد على توطيد ذلك أن الإسلام الباكر ، تخصيصاً ، مثّل مشروعاً مفتوحاً ،

---

١) انظر مع المقارنة : چيب ـ بنية الفكر الديني في الاسلام ، تصدير وتعريب عادل العوا ، الطبعة الثانية ، دمشق ١٩٦٤ ، ص ٩٤ .

٢) من هذا الموقع ، طالب محمد المؤمنين به قائلاً : «لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحبَّ إليه من ولده ووالده والناس أجمعين» . (صحيح مسلم ـ الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٤٩) .

٣) السيرة الحلبية ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٤٠٦ .

يتسع لكل الحالمين بالحرية والعدالة ، في ظل «الشهادتين بالله تعالى وبأن محمداً ﷺ نبيه ورسوله» . وفي مثل هذا الجو المضمخ بالإيمان والتقوى والثقة بأن اليوم الآخر حق ، يجري مثل الحوار التالي بين الرسول وأصحابه :

«أما ترضون أن تكونوا رُبُع أهل الجنة قال فكبّرنا ثم قال أما ترضون أن تكونوا ثلث أهل الجنة قال فكبرنا ثم قال إني لأرجو أن تكونوا شطر أهل الجنة وسأخبركم عن ذلك»[1] .

ومع هذا كله ، ظلت جماعيّة ذلك «الحب الرسولي» مخترقة من قبل مجموعة من الفئات ، قد يكون «الأعراب» من أوائلها . فهنا ، يظهر الحب المذكور استئثاراً فردياً بالرسول ، قد يحاكي الوضعية الإنسانية الصحراوية القاسية ، ويستجيب ـ من ثم ـ لشرائط العيش فيها . فمن طرائف الموقف الدالّة ، على هذا الصعيد ، أن أعرابياً قال في صلاته :

«اللهم ارحمني ومحمداً ولا ترحم معنا أحداً»[2] ؛

مع الإشارة إلى أن الجماعية المعْنية كانت تظهر ـ في حالات معينة ـ محاكاةً آلية لسلوك الرسول وتقليداً ميكانيكياً ساذجاً ، كما حدث مرة حين لبس محمد خاتماً من ورق يوماً واحداً ، فلبس الناس خواتم ، وحين نزعه ، نزعوها كذلك[3] ،

لقد تمرس النبي على **الحوار** ـ بوصفه موقفاً والتزاماً ـ مع الناس ، خصوماً وأصدقاء ، وذلك عبر تجربة معقدة ، وطريفة ، ومديدة ، ومترعة بالصعوبات والمشاكل والنجاحات والإخفاقات . ولعل **التواضع والإقرار بالآخر** ، يمثلان عنصرين رئيسين ، في البنية التكوينية الإجمالية للشخصية الثقافية المحمدية . إن ذلك قد يظهر بوضوح ، مثلاً ، في المعاقد القرآنية التالية :

---

١) صحيح مسلم ـ الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٣٨ .

٢) صحيح البخاري ـ الجزء الرابع ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٤٤ .

٣) انظر المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة ـ ص ٣٠ .

«وجادلهم بالتي هي أحسن» ؛ «لو كنت فظاً غليظ القلب لا نفضوا من حولك» ؛ «أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة» ؛ «لكم دينكم ولي دين» ؛ «لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي» .

ولعلنا نرى أن قراءة تحليلية (تفكيكية) تركيبية لهذه المعاقد القرآنية تفصح ـ في حال وضعها في سياقها السوسيوتاريخي ـ عن ذينك العنصرين ، اللذين ـ بدورهما ـ قد يبلوَران ويلخِّصان في ما نحدده بـ«واقعية مستنيرة» . وإنه مما قد يكون من شأن هذه الأخيرة أن تسهم في تعميق وضبط رؤيتنا لتلك الشخصية ، التي عبرنا عنها ـ في مكان سابق ـ بمشروع مفتوح لمثقف من طراز متميز : فالتواضع والإقرار بالآخر أسهما بفاعلية مركّزة ، وإن ببطء ، في بنْينة شخصية «النبي الإنسان» مفكراً عاملاً وعاملاً مفكراً ؛ مع الإشارة إلى أنهما هما نفسهما مثّلا حصيلة التطور في عملية التبنين هذه .

وفي سياق ذلك ، كان النبي «المرتقب» يعمق صلاته مع «أهل العلم» ، من أجل أن يستمد منهم مايدعمه في إدراك مايدور حوله ، ومايعتمل في ذاته ، سواء كان ذلك متحدراً من محيطه القريب المباشر أم من محيط آخر . ويبدو أن رحلته التجارية الثانية إلى الشام كان لها دور ملحوظ في ذلك . بيد أن هذه الرحلة ماكان لها أن تثمر على نحو مافعلت ، لولا الموروث الذهني الغني ، الذي كونه في بيت جده ، ثم عمه . والخبر المتواتر عن لقائه بورقة بن نوفل عبر ابنة أخيه أو ابنة عمه خديجة ، يقدم دلالة مرموقة على تلك الصلات . فبحسب معظم كتاب السيرة ، يلاحظ أن محمداً كان يطمح ، من وراء ذلك ، إلى استيضاح ورقة عما حدث له بـ«نزول الوحي» عليه . بيد أن هذا التفسير لا يكفي وحده ، لأنه إنْ اكتُفي به ، فإن من شأنه أن ينتزع من محمد تجربته الروحية الغزيرة ، التي كونها طوال سنين قبل «البعثة» . ومن هنا ، كان لابد من أن نضيف إلى ذلك أن محمداً كان يدرك ، على الأقل ، عظم «الحَدث» ، عبر ماكوّنه هو نفسه من رصيد ديني وتاريخي ، وربما كذلك عبر تعاظم الشعور الديني الاصلاحي والتنويري في شخصه ، الذي كان يرى أنه كفء له . ومن ثم ، فقد أراد التأكد من «ماهية» الحدث المذكور لدى الخبير المجرَّب ورقة ، كما

سبق وأظهرنا ذلك . أما أن نتنكر لهذه العلاقة بين محمد وورقة ، التي يؤكد وجودها **العقيدي** كل كتّاب السيرة ، فإن من مقتضيات ذلك أن يحدث ثغرة في السياق التاريخي للحركة الإسلامية الباكرة ، وأن يضع - بالتالي - صعوبة جادة أمام البحث التأريخي في هذه الحركة .

وقد ظهر مثل ذلك الإنكار لدى جمع من الكتاب الإسلاميين ، الذين يرون في محمد (الرسول والنبي) شخصية مطلقة وإطلاقية ، تكفي ذاتها بذاتها ، بحيث يغدو البحث في تاريخها أمراً نافلاً . أحد هؤلاء الكتاب وهو محسن الأمين العاملي - يكتب مايلي من موقع نزوع لا تاريخي تسليمي ، معانداً - بذلك - وقائع يعتبرها كتاب السيرة من الأمور المفصلية في «تاريخ السيرة» :

«لم يكن ورقة أعرف بالله وبآياته منه ﷺ حتى يأتي إليه ويستثبت منه»[1] .

بيد أنه يبدو أن محمداً - في الإرهاصات الأولى من حركته - مرّ بأحوال من الشك والإرتياب فيما نيط به من مهمات تبشيرية إنذارية ، بمثابته «بشيراً ونذيراً» . فكان ، من ثم ، يستشعر الحاجة للعودة تباعاً لمن أضاء له «الحدث الأكبر» ، في بداية الأمر ، وظل مستمراً في دعمه لنشاطه المفعم خطراً ، وفي تبصيره به . ودون الإفصاح عن هؤلاء إسماً ، فإننا نعلم - من مواقع التاريخ السيري - بمن كان محمد يثق ، ومع من كان متضامناً : خديجة وورقة عمها . وإذا ما استبقينا ورقة بمثابته «القس الضليع» والذي تتلمذ محمد على يديه في «طور التلمذة» ، فإننا سنلاحظ أن محمداً كان يجد في نفسه نزوعاً للتوجه إليه وإلى من يلف حوله من «الذين يقرؤون الكتاب من قبله» ، ومن ضمنهم بل ربما في طليعتهم «الحنيفيون النصارى» ، وذلك في سبيل الإستماع لما يثبت «رسالته» . وهذا مانجد تعبيره في سورة يونس المكية من النص القرآني ، حيث وجه الخطاب التالي إليه :

---

١) محسن الأمين العاملي : سيرة الرسول عن طبقات ابن سعد - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٤٤ .

«فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك فسئلِ الذين يقرؤون الكتاب من قبلك»[1] .

أضف إلى ذلك أن محمداً ـ وقد كان محاطاً ممن أعلنوا عن أنفسهم أنهم كهنة ومبشرون ومصلحون ـ لم يكن من السهل عليه أن يحسم الموقف تجاه عملية التشكيك المباشرة بـ«رسالته» ، من موقع الملأ ، حتى لو عاد إلى «أولئك الذين يقرؤون الكتاب من قبله» . فالنوبات والاضطرابات النفسية والعضوية ، التي كانت تُلم به مترافقةً مع «نزول الوحي» ، أسهمت ـ بدورها ـ في إثارة مزيد من التشكيك ومن التساؤل ، في أوساط الملأ المكي ؛ مما عمل على إرهاق شخصية الرسول ومحاصرته بالهواجس الملهبة . فقد بدأ يخشى على نفسه ، ويخشى أ ن يكون قد أصابه مسّ من الجنون :

«وإني أخشى أن يكون بي جنن»[2] ؛

و«لقد خشيت على نفسي»[3] أن يكون قد أصابها مسّ ما .

ومما عقد الموقف ، وجعله يبدو مرجَّحاً لصالح «الخصوم» أن محمداً كان قبل الدعوة ، كذلك ، يصاب بما يصاب به الآن ، في أثناء الدعوة ؛ مسهماً ـ بذلك ـ في جعل المقارنة بين المرحلتين واردة في أذهان من يوجه خطابه إليهم . فقد «كان يرقى من العين وهو بمكة قبل أن ينزل عليه القرآن . . . وهذا يدل على أنه ﷺ كان يصيبه قبل نزول القرآن مايشبه الإغماء بعد حصول الرعدة وتغميض عينيه وتربد وجهه ويغط كغطيط البكر»[4] .

إذاً ، بدا الأمر وكأن الرجل يعاني من فقدان التوازن النفسي والعضوي والعقلي ، أو أنه يعيش حالِماً في يقظته ، وأنه ـ من ثم ـ يريد أن يجعل من هذا الحلم «نبوة» ، بينما هو أجدى به أن يؤخذ إلى من يعالجه :

---

١) القرآن ـ سورة يونس/٩٤ .

٢) مسند ابن حنبل ـ المجلد الأول ـ دار صادر ببيروت ، ص ٣١٢ .

٣) صحيح البخاري ـ الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣ .

٤) السيرة الحلبية ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٧٦ .

«فقالت له خديجة أوجه إليك من يرقيك»[1] .

وقد عبر القرآن عن هذا الموقف المركب ، حيث نقل ماأعلنه الخصوم :

«بل قالوا أضغاث أحلام بل افتراه بل هو شاعر»[2] .

ومن الملفت أن يكون محمد قد وصل - في تطوره الدرامي - إلى أن يضيق ذرعاً بـ«رسالته» ، ويشعر بثقلها عليه . وقد تكون حادثة «الغرانيق» أحد التعبيرات عن هذه الحال . بل إن محمداً أفصح عن ذلك علناً ، حسب ما

«أخرج أبو الشيخ عن الحسن أن رسول الله ﷺ قال : إن الله بعثني برسالة فضقت بها ذرعاً ، وعرفت أن الناس مكذبيّ»[3] .

وهذا من شأنه أن يضع يد الباحث المؤرخ على جانب من جوانب الشخصية المحمدية ، ممثلاً ببروز اتجاه «المصالحة» بين محمد وخصومه ، ذلك الإتجاه الذي نجد إرهاصاً به في البنية الإجتماعية والإيديولوجية للحركة الإسلامية ، إبّان تبنْينها وتبلورها ، بقدر ما نلاحظ ذلك - كذلك وبوضوح - فيما أصبح عليه الإسلام ، في الحقبة الأخيرة من حياة النبي . بل لعلنا نضيء هذه الفكرة بالإشارة إلى أن المصادر الإجتماعية والإيديولوجية للمنظومة الإسلامية الجديدة انطوت - ضمناً - على احتمالات تكوّن هذه الأخيرة بمثابتها التعبير الإعتقادي عن الفئات الوسطى وما دونها في المجتمع الجزيري العربي عموماً ، والمكي من ضمنه على نحو الخصوص . (وقد أتينا على ذلك تفصيلاً في فصول سابقة) .

فأنْ «يضيق الرسول ذرعاً برسالته» ، كان دعوة إلى مساءلة جدلية الواقع والطموح (الحلم) ، والمشخص والمجرد ، والعيني والمثالي ؛ مما قد يسهم في تفسير أحد أوجه الضرورة من «الناسخ والمنسوخ ، ومن ثم من أهمية دراسة النص

---

١) المصدر السابق مع معطياته المذكورة نفسها .

٢) القرآن - سورة الأنبياء/٥ .

٣) لباب النقول في أسباب النزول للسيوطي - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٩٩ .

القرآني في ضوء مايطلق عليه الفقهاء «أسباب النزول» . ومن هنا وضمن الشرائط والإحتمالات التاريخية ، كان على «النبي والرسول» محمد أن يواجه هذا التيار المعادي الدافق ، بصبر وعزيمة وتبصّر مستقبلي ، من شأنه أن يقود ـ يداً بيد مع كفاح يومي ـ إلى كسب الجمهور الواسع ممن يتوقون إلى الإنعتاق أو إلى بعض منه . وهذا ـ بدوره ـ أسهم ، بعمق وصعوبة فائقة في آن واحد ، في تصليب شخصيته السجالية الكفاحية وتعميقها وتنويعها ذهنياً ؛ مما عمل ـ مع عناصر أخرى عديدة ـ على تحقيق استقلاليته الدينية الذهنية ووصوله ، من ثم ، إلى صيغة «دين الفطرة» ، بمثابتها جماع القول في الأديان ، عامة وكافة



ولعل مدخلاً آخر من المداخل الكبرى إلى ما اصطنعه خصوم محمد من مفارقة بين الشخصي والعقيدي في شخصيته ، يتمثل فيما رأوا أنه شرخ عميق بين الإنتماء الأقوامي (القبلي ـ العشائري) والموقف الديني (الإيديولوجي) . وإذا قمنا بتحليل هذا المقال وبتفكيكه ، مستهدفين ـ بذلك ـ بنيته الخفية ، غير المعلنة وغير المقولة ، من قبل أولئك ، فربما أُتيح لنا أن نرى ذلك الشرخ متبنْيناً بصيغة أخرى ، هي الشرخ **مابين العراقة في المحتد الأصلي (أريستوقراطية قريشية تعود إلى مَنْ اعتبر مؤسّس مكة ـ قصي) ، والدونية في الوضعية الإجتماعية الإقتصادية (الإنتماء الواقعي إلى الفئة الوسطى الآخذة في الإفقار على نحو متسارع)** .

وقد ورد ذلك على نحو مضمر دلالي في القول المدقّق ، الذي وجهه عتبة بن ربيعة إلى النبي . فمحمد ، بحسب ذلك ، هو من «السّطة في العشيرة ، والمكان في النسب» ، مايجعله ينتمي ـ وهو بالأصل منتمٍ ـ إلى من بأيديهم مقدرات الأمور في مكة . فكيف به ، والحال كذلك وبحسب الخطاب القريشي ، يرتكب من الحماقة و«الجريمة» ما يخرجه من دائرة هؤلاء ، أو ـ على الأقل ـ مايجعل مكانته منهم مشكوكاً فيها؟! ولم يكن بمتسع محمد أن يزيل

خُوة لها حضورها الموضوعي في حياته . فهو ، من طرف ، ذو محتد أريستوقراطي ، يعود إلى المؤسس الكبير للمدينة «المقدسة مكة» ، وهو قصي . ولكنه ، من طرف آخر ، دُفع والرعيل المباشر من قرابته (أبيه وعمه أبي طالب وإلى حد ما جده عبد المطلب) دفعاً بإتجاه كان يقترب أكثر فأكثر من طبقة المعدومين الأحرار والأرقاء . وهو ، من ثم ، كان يجسد - بالإعتبارين الأنتروبولوجي الثقافي والإجتماعي - حالة من النشاز في العلاقة بين الإنتماء والواقع المشخص .

لقد نُظر إلى الرسول الداعية بمكيالين إثنين . أما الأول منهما فهو ذلك الذي تمثل ، **يوماً ما** ، بثقل انتمائه الإجتماعي والإقتصادي والسياسي والديني . وإن قصّياً ، هنا ، ماثلٌ - بوصفه الجد الخامس لمحمد - في خافية هذا الخطاب الملغز ، الذي توجّه به القرشيون إليه ، أي القرشيون الذين **مازالوا** بمثل ذلك الثقل بل بأضعاف عدة أكثر منه . ومحمد ، وفق ذلك ، ينتهك هذا الإنتماء **القبلي القداسي** ، ويشهّر به أمام «الداخل» و«الخارج» ؛ مع الإشارة الجوهرية بأن هذا «الداخل - وهو هنا العلاقات القرابية النسَبية بين محمد والقرشيين - **غدا خارجاً** ، مع عملية «التشظي الاقتصادي التجاري والمالي المصرفي ، التي رفعت هؤلاء مزيداً إلى الأعلى ، وقذفت محمداً إلى مابين الوسط والأدنى . **والآن** ، يُذكّر محمد - مُقرّعاً- بـ«انتمائه الداخلي» ذاك **إليهم** ، ويطالَب - باسم أخوة وقرابة هي في طور التشقق والتضاؤل بينهم وبينه - بالعودة إلى «حصنه الحصين» ، «أهله وذوي عشيرته» . وإلاّ! وهذه الـ«وإلاّ» هي - في الموقف هنا - مضمَّنة ومضمرة قصداً ، بحيث تنجز وظيفتها التحذيرية دون إفصاح مباشر - على الأقل في أوائل الموقف - . نقول ، وإلاّ ، فإنه سيكون واحداً من **المخلوعين** ، أو- بتعبير القرآن - «المنبترين» ، الذين فقدوا انتماءهم القبلي العشيري ، ومايرتبط به من مزيات في حقول متعددة[1] . (وسوف يكون لهذا الموقف أصداء عميقة في النشاط

---

١) على صعيد السورة القرآنية (الكوثر) ، التي جاء فيها (إنا أعطيناك الكوثر . فصلّ لربك وانحر ، إن شانئك هو الأبتر) ، ينقل السيوطي عن ابن عباس في تفسير هذه السورة

السياسي المحمدي اللاحق ، الذي سيظهر خصوصاً في مصطلحه المركزي «الأمة» أو«الجماعة»)[1] .

بيد أن هذا الخطاب القرابي النَّسبي (الأريستوقراطي) التقريعي والتودّدي ، في آن ، يجد نفسه أمام حدوده المحرجة ، حين يبلغ لغة التحذير بـ«الخلع ـ الطرد» من القبيلة ، ومايقترن به من إغراء بـ«مزيات» البقاء في إطار «الأم المقدسة ـ القبيلة الأريستوقراطية» . فهنا ، يبرز التساؤل المرُّ التالي : أية مزيات هذه التي امتلكها محمد من قبل ، وهو الآن ـ كنبي مُرسل ـ مُهدد بفقدانها؟ أليس هو ذلك الذي عاش في اليتم والقلة ، وأحياناً الحرمان؟ أليس هو ذلك الذي وجده «ربّه» في مكة ، التي تعج بالمال والفقر والقوة والهزال : يتيماً ، وضالاً ، وعائلاً؟ وهنا ، يبرز المكيال الثاني ، الذي نظر القرشيون ، من خلاله ، إلى «خليعهم الآبق» .

لقد كان القرشيون الملئيّون يمالئون محمداً ، ويدغدغون عواطفه بابتسامة ودّ ، ليعملوا على سحقه ـ إنْ عصى ـ بألف سوط وسيف هي ، كما سيتضح لاحقاً ، سياط وأسياف الأفخاذ الذين قرروا ، يوماً ، أن يقتلوه قتلة رجل واحد ، ليضيع دمه ومسؤوليته فيهم جميعاً . ولنا في مواقف كثيرة ، اتخذها القرشيون من النبي ، شواهد على هذا المكيال الثاني ، الذي تبلور بموجبه موقف القرشيين

= ما يلي : «قدم كعب بن الأشرف مكة ، فقالت له قريش : أنت سيدهم الا ترى إلى هذا المنصبر المنبتر من قومه يزعم أنه خير منا . . .» . (السيوطي : لباب النقول في أسباب النزول ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٥٧) .

١) يكتب هنري ماسيه حول «المخلوعين أو المطرودين أو المنبترين» ما يعني أن هذا الإجراء بالخلع أو بالطرد أو بالبتر كان يمثل جزءاً من موقف القبيلة ، التي يخرج على رأيها أحد أفرادها . ويشير إلى أن ذلك كان يحدث ، حينما ترى هذه القبيلة أو تلك أن ما يسلكه أحد أفرادها يمثل خطأً أو جرماً . وهذا ما حدث في حالة محمد ضمن علاقاته بقبيلته القرشية . (انظر : هنري ماسيه ـ الاسلام ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٥) .
وقد علق على ذلك مصطفى الرافعي قائلاً بأن الرسول لم يخطىء بالأصل ؛ غير مدرك (أي الرافعي) أن ذلك كان يمثل عرفاً قبلياً في الحجاز . (انظر : المرجع نفسه مع معطياته المذكورة ـ ص ١٢ ـ ١٣) .

من محمد . وقد يكون الشاهد التالي ذا معنمية هامة ومباشرة على ذلك (وهو شاهد أتينا عليه في سياق آخر سابق ومن مصدرية أخرى) . فلقد :

«قال الوليد بن المغيرة يوماً أينزل القرآن على محمد وأترك أنا وأنا كبير قريش وسيدها ويُترك أبو مسعود الثقفي سيد ثقيف ونحن عظماء القريتين أي مكة والطائف»[1] .

إن الإحتجاج في هذا النص يصوِّب ، هنا ، باتجاه مايعتبر تلفيقاً غير شرعي بين طرفين غير متكافئين ، هما العقيدي والشخصي ؛ فيبرّأ الأول ، ويدان الثاني . ولقد كنا واجهنا ، في السياق السابق الآنف الذكر ، احتجاجاً ضد الثنائية ذاتها ، التي نواجهها الآن ، ولكنْ بصيغة تبرئة الشخصي وإدانة العقيدي . ههنا وعبر تفكيك النص (الشاهد) المغْني والتوغل في بنيته العميقة ودلالاتها الخفية ، نتبين أن قريشاً **تخربط المعادلة وتعيد بناءها وفق مصالحها الأعمق** . فما كان ـ في نظرها ـ إيجابياً لدى محمد ، يغدو الآن سلبياً ؛ وما كان سلبياً ، يبقى كذلك . ثم ، إذا كان التشكيك ـ في الحالة الأُولى ـ قد أصاب الموقف العقيدي المحمدي (الإسلامي) وحده دون الموقف الشخصي (الأخلاقي المقترن بنيوياً ووظيفياً بالبعد الأريستوقراطي النَّسبي) ، فإنه ـ في الحالة التي نحن بصددها الآن ـ ينصب ، كذلك ، باتجاه الموقف الشخصي ، من موقع الزعم بأنه غير جدير بالموقف العقيدي نفسه ، الذي طرحه محمد شرفاً وجدارة ؛ مع الإستدراك المحتمل والمهم ، وهو أن محمداً يستطيع ـ بالمسوغات نفسها ـ الإعلان عن أنه «قريشي» وأنه سليل جده الأعلى قصي وجده الأدنى عبد المطلب ، وأنه أخيراً ابن أخ أبي طالب إلخ . . وهنا ، يلاحظ النزوع إلى البحث عن مسوغات شخصية تجعل محمداً غير محمد ذاك «الصادق الأمين» ، وتسمح ـ من ثم ـ بفهم التفاف الجمهور حوله على أساس آخر مشكوك في قيمته الأخلاقية ، تفكيراً ومسلكاً . وقد يكون الخبر التالي ذا دلالة خاصة ، على صعيد مانحن بصدده :

---

١) السيرة الحلبية ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٣٨ .

«فمات ياسر في العذاب وأعطيت سمية (زوجته وأم عمار بن ياسر) لأبي جهل . . . فطعنها في قلبها فماتت . . . بعد أن قال لها آمنت بمحمد ﷺ إلا لأنك عشقتيه لجماله ثم طعنها بالحربة في قلبها حتى قتلها»[1] .

إن الوليد بن المغيرة لم يكن ليفهم أن أمراً «كبيراً خطيراً» تناط مهمة تحقيقه بمحمد ، وأن يبقى هو - وهو من هو كما يعلن - مُبعداً عن هذا «الشرف» . فالتشكيك ، هنا ، تحول من البؤرة العقيدية إلى البؤرة الشخصية (بالمعنى المذكور آنفاً) . ومن ثم ، فإن العقيدة ، التي نيطت بمحمد ، لا غبار عليها ، وإنما الغبار على حاملها المنتمي إلى حامل اجتماعي متمثل ، كما ذكرنا من قبل ، بالفئات الوسطى المُفقرة اقتصادياً والمهمّشة سياسياً ، ولكنْ - وهذا ما لَمْ يُقل وإنما فُكِّر فيه - المشاغِبة والمستنيرة ذهنياً . ولنلاحظْ أن شعور الوليد بن المغيرة متضامناً مع أبي مسعود الثقفي ، هو - في وجه أول - احتجاج على ما يُعتقد أنه حق انتُزع منه ومن أمثاله ، المنتمين إلى الشرائح العليا من الأريستوقراطية القبلية ، المنخرطة في عملية تحول تجاري ربوي واسع ؛ وهو - من وجه ثان - استعداء على ذلك «الطّريد المنبتر» والمتصدي لمهمة هي ، وفق ذلك ، ليست من حقه بقدر ماهو دونها .

وقد نستطيع - في ضوء ذلك الموقف المركب والمعقد الذي اتخذه القرشيون الأعلون من محمد - أن نضع يدنا على واحدة من السمات الحاسمة في البنية السوسيو ثقافية لهؤلاء ، وهي ضحالة الوعي التاريخي المستنير والحاذق ؛ مما حال - مع عوامل أخرى - دون تبيّن المشكلات الكبرى ، في حينه ، والحامل الاجتماعي البشري ، القادر على نحو أو آخر ، على التصدي لها ، وحال - من ثم - دون **«اللّف»** عليها من الداخل ، أي من موقع الوعي بها ، من حيث هي مشكلات اجتماعية واقتصادية وسياسية وعقيدية محددة .



---

١) المصدر السابق مع معطياته المذكورة - ص ٣٢٨ .

إن اتجاه الإفقار الإقتصادي والتهميش الاجتماعي كان يأخذ مداه ، في البنية الاجتماعية المكية ، عمقاً وسطحاً ، محدثاً تخلخلاً وتململاً وتحفزاً في صفوف المتوسطين ، وانهيارات في صفوف الاذنين .

وفي إطار أولئك المتوسطين كان الدور الريادي لمحمد يبشر بنفسه ، ويبحث عن موطئ قدم لنفسه ، خصوصاً وتحديداً حيث وجّه محمد **ثاقب نظره إلى الأدنى ، من موقع الوسط المتضامن معه** . ولعله من الأمور ، التي كدّستها البشرية وراكمتها في تاريخها ، أن الفئات الوسطى - عموماً وإجمالاً - تمتلك سلاحين اثنين يمكن ان يكونا ، أحياناً ، مرموقين في أهميتهما ؛ نعني بذلك «اليُسْر الاقتصادي» و «الاستنارة الذهنية» . وإذا كان هذان السلاحان قد وُجدا في أحوال ، كالتي تحدثنا عنها في إطار عملية الإفقار الاقتصادي والتهميش الاجتماعي في مكة ، وعلى نحو خاص إبّان منعطف القرن السادس إلى القرن السابع ، فإن الفئات الوسطى المعنية غالباً ما عاشت قلقاً ، وتململاً ، وتحفزاً ، وجاهزية للتغيير . أما جاهزية التغيير هذه فتأخذ مداها ، ضمن ما تأخذ ، في صيغة تناسب العصر ، وتنبثق منه ، وتكتسب مشروعيتها في حقله .

لقد أُفلت الأمر من أيدي الملئيّين ، إذ أرادوا أن يلعبوا **مع** النبي **وعليه** لعبة هزلية درامية : لقد أرادوا أن «يلعبوا على الحبْلين» . ولكنهم أخفقوا ؛ إنما إلى حين . إذ إنهم بعد سنين سيعملون - بنجاح متصاعد - على الإلتفاف على المشروع الإسلامي المحمدي ، برمته ، ويخترقونه عمقاً وسطحاً ، عبر نموذج يغدو هو المهيمن لعصر مديد ؛ إنه عصر الأمويين والعباسيين ، بدءاً بمرحلة محمد نفسها ، تلك المرحلة التي كانت - في الوقت نفسه - بداية أولئك ، ممثّلين بمؤسس مدرستهم أبي سفيان بن حرب .

ولعل أحد الأسباب الكبرى ، التي كمنت وراء ، عملية الإلتفاف تلك ، أن النبي ، داعية الوئام والرحمة والهداية ، كان يطمح ، في توجهه السياسي ، إلى «تأليف القلوب» باستمالة أصحابها ، من ذوي الوجاهات العليا خصوصاً ، بوسائل عدة ، منها صرف المال وتقديم الهبات ؛ رافضاً بذلك - في الأعم الغالب - سياسة المجابهة المباشرة . وربما بتعبير آخر ، يمكن القول بأن الرسول - في

انطلاقه من رؤية إيمانية قائمة أساساً على فكرة «الهداية الإلهية» أولاً ومن الرغبة الدفينة في المصالحة مع «ذوي القربى» وزرع الإيمان في قلوبهم ثانياً ـ لم يول أهمية استراتيجية للمصالح التجارية والمالية المصرفية ، التي قبعت وراء مواقف خصومه ، واخترقتها ، وضبطتها ، على نحو أولي ومفتوح . فالرغبة في «تأليف **القلوب**» ، بغية ألا يبقى أحد من ذوي القربى «خارج الاسلام» ، مثلت إحدى الأقنية الكبرى ، التي تدفق أولئك ، عبرها ، «أفواجاً» باتجاه الإسلام . وإذا كانت هذه العملية قد شلّت ـ في بواكير الأمر ـ النشاط المضاد المحتمل لهؤلاء المعنيين ، إلا أنها ـ في مرحلة تالية ـ أحدثت شرخين كبيرين في المجتمع الاسلامي الناهض ، وفي ايديولوجيته الاسلامية .

وقد تجسد **الشرخ الأول** في التجمع الذي أخذ يحققه أعداء الاسلام من أصحاب المصالح التجارية والمالية المصرفية خصوصاً ، ضمن الإسلام ، وذلك بعد اقتحامهم إياه بصيغة «المؤلفة قلوبهم» . أما **الشرخ الآخر** فتبلور في أشكال متزايدة ومتعاظمة من الإحتجاجات المعلنة والأخرى المضمرة من قبل «أرازل الناس» ، الذين رأوا في الاسلام ، بالضبط ، تحريراً لهم **من أولئك** . وإذا كانت جدلية التناقض والتنازع (ولا نقول «الصراع») بين هذين الفريقين ، قد طبعت بميسمها ـ على نحو متصاعد ومتشامل في الحسم ـ التطورات التالية في المجتمع ، فإن انحياز التاريخ اللاحق كان يتبلور أكثر فأكثر لصالح الفريق الأول . ويلاحظ أن تلك الجدلية ، التي عبرت عن نفسها بصيغ حازمة ـ نسبياً وعلى نحو العموم ـ على صعيد الوضعيات الاجتماعية الاقتصادية ، ظلت مضطربة التشخص في الحقول المعرفية النظرية والايديولوجية والفنية وغيرها . وقد يعود ذلك ـ ضمن احتمالات متعددة ـ إلى ما اخذ يتبلور ـ مع «المرحلة المدينية» من الإسلام ـ تحت مصطلحيْ «الاسلام الشعبي» و «الاسلام الرسمي ـ السلطوي» وما يحوم بينهما ، إشكالياً ، من «اسلام تنظيري ـ تفقيهي»[1] .

(١) لعله من الضرورة بمكان أن نتطرق ـ في هذا السياق ـ إلى التصنيف ، الذي قدمه هاملتون جيب لفئات الناس ، الذين تقبلوا «التعاليم الاجتماعية» الاسلامية ، في حياة الرسول =

إن ذلك ، الذي أتينا عليه ، يفصح عن أن سياسة «تأليف القلوب» احتلت حيزاً بارزاً في موقف محمد من خصومه ، في أثناء المرحلة المدينية . ويلاحظ أن

= نفسه . فهو يتحدث عن «ثلاث مراتب مختلفة : أولاها التحول الديني الكامل الذي أوجد شخصيات دينية كان دافعها في وجوه نشاطها وفيما تعقد عليه نواياها قبول روح التعاليم ومبادئها قبولاً داخلياً تاماً . وذلك هو الفريق الذي تكونت منه فيما بعد نواة النظام الديني . . . وكانت المرتبة الثانية هي الولاء الشكلي أي قبول التعاليم والواجبات دون تمثل لروحها بل ابتغاء ما يجنيه الانتماء الى الجماعة الجديدة من مكاسب . وكان ابرز ممثلي هذا الفريق من تأخروا في اعتناق الاسلام من أهل مكة . . . وكان للاسلام فضل آخر في نظر أهل مكة وهو ذلك الحزم الأكيد الذي أخذ به الأعراب وهم الذين قبلوا الاسلام في المرتبة الثالثة ، مرتبة الولاء الإجباري المؤيد أولاً بالتخويف من العقوبات العسكرية ، ثم بتنفيذ هذه العقوبات بعيد وفاة الرسول» . (هاملتون جيب : دراسات في حضارة الاسلام ـ تحرير ستانفوردشو ، وليم بولك ، وترجمة إحسان عباس ومحمد يوسف نجم ومحمود زايد ، دار العلم للملايين ببيروت ، الطبعة الثانية ١٩٧٤ ، ص٦-٧) .

إن من يدخلهم جيب في «المرتبة الأولى» ، يرى فيهم ناساً مجردين عن الرغبات والمصالح المادية ؛ بعكس أولئك المندرجين في «المرتبة الثانية» ، الذين يرى الباحث في دخولهم الإسلام رغبة منهم في جني مايحقق لهم ذلك من مكاسب . بيد أن التدقيق في هذا الموقف من شأنه أن يضع اليد على تناقض كامن فيه . فإذا كان الفريق الثاني قد أعلن ولاءه (الشكلي هنا فعلاً) للإسلام ، بهدف تحقيق مكاسب معينة ، أفلا يصح ذلك ، أيضاً ، على الفريق الأول؟ هل قبول هؤلاء بالاسلام «قبولاً داخلياً تاماً» يحول دون أن يكون ذلك قد أسس له بـ«مصالح ومكاسب اجتماعية واقتصادية»ما؟ إن هاملتون جيب بابتعاده عن تشخيص هذا الفريق (الثاني) تشخيصاً اجتماعياً واقتصادياً ، وربما كذلك إتينا قبلياً ، فقد إمكانية تبيّن أن أفراده انضووا في حقول الفئات الوسطى المفقرة ومادونها من طبقة الفقراء الأحرار ، ومن التف حولها من العبيد والصعاليك والمشردين والمطاردين ، وغيرهم .

وقد يكون هاماً أن نشير إلى أن الأمر حين يتصل بالجمهور الاسلامي ، الذي «تكونت منه فيما بعد نواة النظام الديني» ، لابد أن يتمركز على صعيد الفئات الوسطى المفقرة ، التي انتجت مثقفيها قبل الاسلام ، ومع تبلوره . (وقد لاحظنا أن الرسول نفسه كان ينتمي إليها) .

هذه السياسة حينما كانت تُظهر قليلاً من الجدوى أو لا تظهر شيئاً منها ، فإن السيف كان يبرز بمثابته الحكم الأخير . ولا بد من الإشارة الضرورية والهامة ، وهي أن هذا الخيار ، كما يلاحظ مونتغمري وات بحق ، كان

«محصوراً فقط بالعرب الأوثان (الوثنيين - رغم تحفظنا على هذا التعبير بسبب من أن وثنية خالصة ، كما مر معنا ، لم يكن لها حضور حاسم في مكة والحجاز عموماً - ط .تيزيني)» . ويتابع وات : «فاليهود والمسيحيون واصحاب الديانات الأخرى كان لهم خيار ثالث . . في تحولهم إلى (ذميين)»[1] .

إن ما يهمنا ، هنا ، هو أن عملية التفاف القرشيين الملثيين على المشروع المعني - في مراحله الباكرة - كانت تتبلور في صفوفهم بصيغ متعددة ، منها تلك التي أتينا على معالها الكبرى والمتمثلة بدق إسفين بين «الشخصي» و «العقيدي» ، وبين «الانتماء الأصلي الأرستوقراطي» و «الواقع المشخص المهشّم» . ولما لم يكن بوسع محمد أن ينفض يده من الوجود القبلي العشيري الكثيف والضاغط ، فقد وجد نفسه مدعواً للجوء إلى القبائل الأخرى ، يعرض عليها ما عنده من «رسالة جديدة» . وهذا ما حدث فعلاً ؛ حيث كانت مواسم الحج والتجارة مناسبات مكثفة لانجاز هذه المهمة . فنجح أحياناً ، وأخفق أحياناً أخرى . وقد كان من شأن ذلك ان أسهم - بقدر ما - في تكريس لحظة من لحظات الوعي القبلي على حساب الوعي المجتمعي الطبقي والفئوي ، السياسي والاقتصادي .

وقد نقول - من موقع ما أتينا عليه - إن ثلاثة عناصر حددت ، أو كانت في مقدمة ما حدد هوية المشروع الاسلامي ، وجعلت منه ما صار عليه . العنصر الأول تمثل في حامله الاجتماعي ، مجسَّداً بفئات وسطى غير متمرسة سياسياً ، وغير حائزة على تراكم ثقافي حضاري - وإن بحضور ثقافي مستنير - ، إضافة إلى استمرار جذورها القبلية العشيرية في تفكيرها ، وفي سلوكها بدرجة كبرى .

---

١) مونتغمري وات : الفكر السياسي الاسلامي - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٧ .

أما العنصر الثاني فتمثل في البنية القبلية للسلطة العليا المناوئة ، والآخذة في التحول باتجاه انصهار مجتمعي (طبقي) أولي ، لكنْ دون غلبته فيها (أي في البنية المذكورة) . وأخيراً ، يبرز العنصر الثالث ، ويتجسد في الشخصية المحمدية ذاتها ، بميولها القوية الراجحة إلى الإصلاح والتساهل (والمغفرة والتسامح) ، وذلك بسبب من أن العلاقات القبلية النسبية كونت شبكة واسعة وعريضة وملزمة ـ غالباً ـ في حياتها وحياة المجتمع المكي عموماً ؛ مع الإشارة إلى أن شرائح كبيرة من الطبقة الدنيا لم تكن دائماً مندرجة في حقل مثل هذه العلاقات ، وذلك بحكم الإنتماءات الخارجية لكثير من أفرادها (أرقاء عرب وأجانب متحدرين من المناطق المجاورة وغيرها) .

ومن هنا ، لعل القول التالي يغدو وارداً ، وهو أن رسول الاسلام ـ بشخصيته التي عهدناها أميل إلى الاصلاح البطيء وإلى الدعوة لمجتمع متكافل يشذب التناقضات ولا يلغيها ـ كان «يفضل التساهل ، والتحويل ، والاختيار ، وأخيراً الدمج ـ لا منس»[1] .



الآن وبالتقاطع مع موقف محمد ذاك الصريح والخفي من المفارقة الهزلية الدرامية ، التي أطلقها القرشيون في وجهه ، تجب الإشارة إلى أن ماذكرته نصوص السيرة عن لسان محمد من أنه تعرض لعدة حوادث في طفولته (مثل شق البطن أو الصدر أو كليهما وإخراج «العلقة السوداء» منهما) ، يلقي ضوءاً

---

١) هنري ماسيه : الاسلام ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٥٤ـ٥٥ .

وهنالك من المواقف الكثير مما يدلل على ذلك ، ونذكر منها ـ على سبيل المثال ـ ثلاثة هي التالية : تأليف قلوب الأعداء (المؤلفة قلوبهم) ، إعادة الإعتبار لخصم محمد اللدود أبي سفيان بن حرب (من دخل بيت أبي سفيان فهو آمن) ، ومعاملة أسرى غزوة بدر الأعداء من موقع التوبة عليهم .

على أن نبي المستقبل كان يعيش هاجساً كبيراً مؤرقاً يأخذ عليه حياته ، ويتمثل في النظر إلى نفسه على أنه ، على هذا الصعيد ، ذو خصوصية بالغة التفرد . وجدير بالذكر أن السنوات ، التي قضاها متردداً على «غار حراء» ، كانت هامة بالنسبة إلى تحقيق عملية اختزان ذهني ديني كبير ، أسهمت في بلورة شخصيته الثقافية عموماً ، وجعلت ـ من ثم ـ الإنتقال إلى حلقة نوعية جديدة أمراً محتملاً . وهذا ما قد يضعنا ، بحسب أصحاب «التحليل النفسي» ، وجهاً لوجه أمام ما يرونه من أن «الصوت» الذي يوحي للإنسان ، في حالة الإستغراق الروحي الذاتي ، باتباع طريق ما ، هو ظاهرة تنحدر من «خافية» الإنسان أو «وعيه الباطن» ؛ مع الإضافة بأن هذه «الخافية» تكمن خارج حقل مراقبته المباشرة ؛ مما يقود إلى أن «الوحي» ، الذي تلقاه محمد (ومن قبله أنبياء التوراة بصورة خاصة) يرتد ـ وفق منطوق أولئك ـ إلى «الخافية» المذكورة ، التي فعلت فعلها المكثف على امتداد سنوات طويلة (على صعيد حياة محمد المفردة) ، وطوال قرون (على صعيد حيوات الأنبياء المتتالين) . وفي المحصلة ، يظهر «الوحي» ، بمثابته «كلمة الله» الممتدة عبر تلك القرون ، ومن ثم عبر حيوات أولئك الأنبياء[1] .

ما يهمنا في ذلك التفسير ـ المثير لكثير من نقاط التحفظ والخلاف ـ هو أن التراكم المكثف والمطرد ، الذي حققه النبي منذ طفولته ، على صعيد المسألة الدينية ، ولا سيما التصورات المتصلة بـ «المصير والمآل» و «يوم الحساب» و «جهنم» و «الجنة» وما يدخل في هذا الباب ، تحوّل في مرحلة «النبوة» و «الرسالة» ـ أي مع سِنّ الأربعين التي اعتبرت من قبل العرب عموماً سن النضج والكمال كما ذكرنا في موضع آخر ـ إلى بنية نوعية حددت ، ربما إلى درجة حاسمة ، ما طرحه النبي في المرحلة المكية من مبادىء وقواعد وأسس . وقد

---

١) انظر حول هذا التفسير للمسألة المعنية هنا : ك .غ .يونغ ـ الدين في ضوء علم النفس ، ترجمة وتقديم نهاد خياطه ، العربي للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق ١٩٨٨ ، ص ٧٠-٧٢ وغيرها .

برز ، بالتقاطع مع ذلك ، إتجاه حثيث لإفقار محمد والفئة الاجتماعية التي ينتمي إليها من طرف ، وتدمير مطرد للفئة الدنيا وللطبقة الرقيقية من طرف آخر ، إضافة إلى اتساع ثروات الفئة العليا ، ومعها اتساع دائرة التحدي الاجتماعي المضمر ثم المعلن . وهذا كله يضع يدنا على إحدى خصائص النمو ، الذي لحق بالشخصية المحمدية ، وهي تلك التي تحددت بالمعادلة التالية : كلما ازداد ذلك الاتجاه عمقاً وشمولاً ، تعاظمت عملية التراكم الثقافي ، وتبلورت آفاق الدعوة الاعتقادية (خصوصاً بصيغة الوعد والوعيد) ، وأفصحت عن نفسها إرادة المواجهة والتحدي في الشخصية المذكورة . وقد يصح أن نرى في الكلمة ، التي خاطب بها محمد عمه أبا طالب ، الذي دعاه لإبلاغه مدى الحرج والضغوط التي يخضع لها من قبل أعدائه بسبب دعوته ، موقفاً تتكثف فيه وتتقاطع تلك المعادلة :

«يا عم والله لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر حتى يظهره الله وأهلك فيه ما تركته ثم استعبر رسول الله صلى الله عليه وسلم فبكى . . . فلما ولى ناداه أبو طالب فقال . . . اذهب يا ابن أخي فقل ما أحببت»[1] .



١) عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير لابن سيد الناس ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٠٠ .

الفصل الثالث

محمد بين المحلّي والكوني ، وبين الأديان المتعددة و «دين الفطرة»

لا بد من ملاحظة ما قد يظهر للبعض أنه تناقض في المهمة التاريخية ، التي واجهها محمد ، على مدى ثلاثة وعشرين عاماً ؛ ونعني بذلك الطابع المحلي العربي ، والبعد الكوني لهذه المهمة . ففي النص القرآني الحديثي ، تبرز آيات وأحاديث من شأنها توليد الإعتقاد بوجود ذلك التناقض . بيد أن المسألة إذا ما أخضعت للسياق التطوري ، الذي أحاط بالحركة الاسلامية ودفع بها في الاتجاه الذي سلكته ، فإنه يمكن الوصول إلى نقطة من المرجح أن تقود إلى تجاوز التناقض المذكور . فأنْ يكون «الرسول» قد «أُرسل إلى الناس كافة» :

«وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً»[1] ،

أمر لا ينطوي ـ بالضرورة ـ على أن ما أرسل من أجله ، بعيد عن التشخص والتخصص . ذلك لأنه «لكل أمة رسول» ، ولأنه «لكل رسول لسان يرسل به الى قومه» :

«وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم»[2] ؛ ومن ثم ،

---

1) القرآن ـ سورة سبأ/٢٨ .

2) القرآن ـ سورة ابراهيم/٤ .

«إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون»[1] .

بل لعلنا نستنبط من هذين النسقين ، «الكوني» و «المحلي» ، نقطة ذات دلالة كبرى ، بالنسبة إلى التطور الذهني ، الذي لحق بشخصية محمد ؛ تلك هي الإفصاح الضمني الدلالي عن الوجه الثقافي الكوني (العالمي) ، في هذه الشخصية ؛ مما يجعلنا نستعيد ما أتينا عليه ، في فصول سابقة من هذا الكتاب ، من أننا قد نرى في الحركة الاسلامية حركة عالمية ، بمقاييس العصر في حينه ؛ دون ان يقودنا ذلك إلى إهمال جدلية الداخل والخارج ، التي بمقتضاها كانت تلك ـ بالدرجة الأولى ـ حصيلة الداخل العربي ، المكي خصوصاً والجزيري العربي على نحو العموم .

ونود الاشارة إلى مسألة ، كنا اتينا عليها في معرض البحث في العلاقة بين الاسلام المحمدي والحنيفية والنصرانية ؛ نعني بذلك أن القرآن إذ يتحدث عن أنه

«من يبتغِ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين»[2] ،

فإنه ـ وفق السياق القرآني نفسه ـ لم يعن بهذا «الإسلام» إسلام محمد القرآني فحسب ، وإنما نظر إليه على نحو شمولي ، متضمن للأديان كافة . بتعبير آخر أكثر تخصيصاً ، ليس هنالك ، في ظاهر النص ، ما يشير إلى ان هذا الاسلام الأخير ، القرآني ، يبتلع الأديان الأخرى ويجبّها ، بمعنى إلغائها . فقبل تلك الآية الأخيرة ، التي قد يفهم منها ذلك ، تأتي سابقة تنفي هذا الإحتمال :

«لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون . ومن يبتغ غير . . .»[3] .

إن وحدة الأديان لا تختزل ـ والحال كذلك ـ **بواحد** منها ، **بل** هي تمثل **جُماعها** ؛ هذا مع الإشارة إلى أننا نتبين في النص القرآني ما قد يقود إلى القول

١) القرآن ـ سورة يوسف/٢ .
٢) القرآن ـ سورة آل عمران/٨٥ .
٣) القرآن ـ سورة آل عمران/٨٤ .

بأن الإسلام القرآني هو بمثابة الخلاصة الأخيرة للأديان عامة ، والتأسيس العقيدي لها ، في آن ؛ مما قد يجعلنا نقترب حثيثاً من المصطلح القرآني المحمدي «الفطرة» . فبحسب هذا المصطلح ، يبدو الأمر وكأن النص القرآني ابتغى الإشارة إلى أن الاسلام المحمدي ما هو إلا كل «الأديان الإلهية» مجتمعةً ومستقطبةً ومستقطرة . وهذا ما اطلق عليه «الدين القيِّم» و «دين القيّمة» :

«ذلك الدين القيم»[1]؛ «وذلك دين القيّمة»[2].

على هذا الأساس ، تغدو «المفاضلة» بين الإسلام من طرف والأديان الأخرى من طرف آخر ، غير ذات أهمية ، إلا بقدر ما يبتعد دين أو آخر عن «الفطرة» ، وعن المبادىء العمومية لكل دين إلهي توحيدي ، أي بقدر ما تتدخل عملية التفقيه (التنظير) لتؤسس منظومات عقيدية منمّطة . وهذا ما يمكن أن يبرز في مثل الحديث النبوي التالي :

«إنا معاشر الأنبياء ديننا واحد»[3] .

ولعلنا نتلمس هذا الميل القوي للتجريد والتعميم والتشميل ، في البواكير الأولى للإسلام المحمدي ، حيث لم يكن الموقف قد تبلور بعد ، على نحو مستقل عن المنظومات العقيدية لليهودية والمسيحية وغيرهما ، وحيث كان الإرتباط واضحاً وصريحاً بالحنيفيين ، الذين ظهروا بوصفهم «الرهبان» القائلين «إنا نصارى - أنصار الله» . وإذ بدأ النبي بوضع يده على تلك المنظومات العقيدية ، فإنه مالبث أن أخذ ينفضها منها ، باحثاً عما يوحّد بين الأديان جميعاً ، ويخرج - في الوقت ذاته - عن هذا الدين ، بعينه ، أو ذاك . ههنا وعبر طريق عامرة بالكفاح العملي والعقيدي الذهني ، جرى التوصل إلى درجة عليا من التوحيد الإلهي ، الذي

---

١) القرآن - سورة التوبة/٣٦ .

٢) القرآن - سورة البينة/٥ .

٣) ضمن : معارج الوصول إلى معرفة أن أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول لابن تيمية - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٨ .

«ليست الأديان الأخرى سوى دلالات عليه ؛ توحيد يبلور نهائياً أحلام الحنفاء الغامضين ؛ بحيث يجب أن نرى بهم مبشرين بمحمد»[1] .

بيد أن هذا «المعطى ـ الحصيلة» إذ وُضع في سياقات أخرى لاحقة تأتت عن عملية التطور التاريخي ، فإنه قاد إلى مواقف طريفة نظرياً ، ومثيرة للاشكالات إجتماعياً .

فلقد برز المعطى المحمدي الإسلامي المذكور ، بالنسبة إلى جموع واسعة من الفقهاء ، بمثابته تأكيداً على أن النص الاسلامي الأول (القرآن والحديث) ليس ملزماً للعرب فحسب ، بل كذلك للكون برمته ؛ لأن «الاسلام يجبّ ما قبله» أولاً ، ولأنه «دين الفطرة» ثانياً . وينبغي أن يضاف إلى ذلك عنصر آخر ، قد يعتبر حاسماً في تحديد خصوصية الإسلام المحمدي ، حيال اليهودية والمسيحية . فإذا كانت هاتان الأخيرتان قد أثارتا تصور «المخلص» ، خصوصاً في مراحل متأخرة من تاريخ كل منهما ، ذلك المخلص الذي عليه ـ وفق ذلك ـ أن يخلص **المؤمنين بتينك الديانتين** من «الانحراف والضلال» ، اللذين دخلا حياتهم ، فإن الإسلام المحمدي شدد على أن محمداً «خاتم الرسل والأنبياء» ؛ مما يترك «فراغاً دينياً» بعد هذا الإسلام ، يطرح سؤالاً كبيراً ، هو التالي : كيف للمؤمنين المسلمين أن يفعلوا ، حين «تنحدر الكرة» ، أي حين يأخذ الإنحدار الديني مداه المتسارع (مع العلم أن النبي محمداً أعلن أن خير القرون القرن الذي عاش فيه المسلمون الأول ـ القرن السابع)؟

إن جواباً عن ذلك السؤال ، من موقع الإتجاه الحاسم والعام في الاسلام ، لا يمكن أن يكون قائماً في التبشير بـ «نبي مخلص» ، او «رسول نذير» جديد ؛ ذلك

---

١) هنري ماسيه : الاسلام ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٩ـ٤٠ . بهذا المعنى ، كان ابن تيمية يرى أن «القرآن والتوراة هما كتابان جاءا من عند الله لم يأت من عنده كتاب أهدى منهما ، كل منهما أصل مستقل ، والذي فيهما دين واحد . . . وأما القرآن فإنه مستقل بنفسه ، لم يحوج أصحابه إلى كتاب آخر ، بل اشتمل على جميع ما في الكتب من المحاسن وعلى زيادات كثيرة لا توجد في الكتب ، فلهذا كان مصدقاً لما بين يديه من الكتب ، ومهيمناً عليها» . (إبن تيمية : معارج الوصول الى معرفة أن اصول الدين وفروعه قد بينها الرسول ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣١ـ٣٢) .

لأن هذا الأمر «انتهى» مع وفاة «النبي والرسول محمد» . بيد أنه يحتمل - في الحد الأقصى - أن «يظهر **مصلح**» كل «مائة عام على رأس الأمة» ، يعمل على اصلاح ما فسد . ومع ذلك ، فإن مثل هذا «المصلح» قد يظل «غريباً» في أتون الفساد ، كما سيظهر معنا لاحقاً . وبهذا ، فـ «التاريخ» - بالاعتبار الإسلامي المحمدي - هو عبارة عن انحدار مطرد ، «لا بد» ان يفضي ، أخيراً ، إلى «يوم الدينونة» .

وبذلك ، يبرز الاسلام (القرآن والسنة هنا) - بحسب معظم الفقهاء - بوصفه ديناً لا تنحصر صلاحيته ومشروعيته بالنسبة إلى عرب القرن السابع وشعوب العالم آنئذ فحسب ، بل - كذلك - بالنسبة إلى كل القرون وكل الشعوب . وقد أريد لهذا أن يعني أن عمومية الاسلام القرآني تلغي خصوصيات الأديان والمذاهب الأخرى . وكان لهيمنة هذا الموقف - على امتداد مراحل طويلة في التاريخ العربي الاسلامي - أن وُجد جمع كبير من المفكرين والكتاب والباحثين ، مسلمين وغير مسلمين ، دُفعوا باتجاه الاعتقاد بأن **الاسلام** - في أحد أوجهه الكبرى - **هو هذا الموقف** ؛ مما جعل المصادرة الإيمانية الشهيرة بصلاحية الاسلام لكل زمان ومكان ، تبرز بمثابتها **المدخل** الاجتماعي والتاريخي الوظيفي له . وكان هذا من دواعي الرفض العقلي ، الذي أبداه ويبديه مفكرون عرب وأجانب لتلك الإطلاقية[1] .

إن الشخصية الثقافية المحمدية ، برهافتها المدقّقة وواقعيتها المكثفة ، لم تكن - وهي التي عاشت تاريخ الناسخ والمنسوخ وتاريخ النص القرآني عموماً (تكوُّنه منجَّماً) بمثابته مقياساً لتاريخية هذا النص وواقعيته الاجتماعية - لتسمح بتغييب التمييز بين المبادىء الأخلاقية واللاهوتية العامة من طرف ، وبين المبادئ التشريعية من طرف آخر . وقد أُضيف إلى ذلك - في التاريخ الاسلامي اللاحق -

---

١) تتبين مثل هذا الموقف لدى واحد ممن أعلنوا إسلامهم ، وهو روجيه غارودي . فهذا يرى «أن من التعميم الضار الخاطىء الإدعاء بإمكانية استخلاص تشريع صالح لكل الأزمنة والشعوب من نص منزّل» . ويتساءل الكاتب نفسه رداً على ذلك : «ألم يرد في القرآن (ولكل أمة رسول) . . . و (ما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبيّن لهم» . (روجيه غارودي : ما يَعدُ به الاسلام - ترجمة قصي أتاسي وميشيل واكيم ، دار الوثبة ، دمشق ١٩٨٢ ، ص ٥٨ - ٥٩) .

المعطى التالي ، وهو أن تلك «المبادىء الأولى» **هي نفسها** ظهرت قابلةً للتخصيص والإختراق ، تأويلاً وتفسيراً واجتهاداً ، حين تدخل حيز أنساق متعددة من الفعل الاجتماعي البشري ، ومن الفهم البشري . وهذا ما انطوى على حصيلة ذات أهمية منهجية خاصة كمنت في أن المصادرة الإسلامية الإيمانية السابقة الذكر (صلاحية مبادىء وأحكام قرآنية محددة كثيراً أو قليلاً لكل زمان ومكان) هي نفسها **قراءة من قراءات متعددة ومختلفة ومحتملة** للنص القرآني (والحديثي) ، **وليست** هي القراءة **الوحيدة الملزمة اسلامياً** (وسوف نأتي على ذلك مفصلاً في الجزء التالي من هذا المشروع) .

في ضوء هذا وذاك ، قد يتضح أنه ليس بوسع الباحث الإنطلاق من أن تاريخ الشخصية الثقافية المحمدية سار ضمن نسق واحد من التراكم الذهني الثقافي العام والديني والسيكولوجي ، دون اختراقات وتراجعات وانتقادات وأخطاء وتصويبات . بل لعلنا نشير إلى أن عملية التراكم تلك تأصلت وتطورت ، عمقاً وسطحاً ، عبر تلك الإختراقات والتراجعات إلخ . . ذاتها . وهنا ، يستبين وجه آخر مما تبيناه في الشخصية المغنية تحت حدّ «الواقعية المستنيرة» ، ذلك الوجه المتمثل في أن «الرسول المتواضع» نفسه كان يعي ما يواجهه من مثل تلك الاختراقات والتراجعات . . ، ويقودها على نحو يحرره منها ، ويسهم - كذلك - في تصويب رؤيته للموقف ، بشجاعة . ولنتذكّرْ - هنا وفي سبيل ذلك - النقد الذاتي ، الذي مارسه محمد نفسه في قصة الأعمى الفقير والغني الوجيه (سورة عبس) ؛ وكذلك في قصة بني ابيريق وخرق المشربة (سورة النساء) ؛ وموقفه المتواضع والشجاع من «مؤبّري النخل» وما تمخض عنه من القولة الدقيقة والمستنيرة : أنتم اعلم بشؤون دنياكم ؛ إلخ . . . فمثل هذا النقد - وقد أتى في المرحلة المكية والأخرى المدنية - كان من شأنه أن أسهم في عملية إعادة بناء الشخصية الثقافية المحمدية ، **على نحو مطرد ومنفتح** عمقاً وسطحاً[1] . وقد

---

(1) يلاحظ ، على سبيل المثال ، أن حادثة محمد مع الأعمى الفقير ابن أم مكتوم ، ستظل تؤرقه لمراحل لاحقة . فإضافة إلى ظهور هذه الحادثة **نقدياً** في القرآن ، فإنها تبرز في

حدث ذلك بعيداً عما اعتبره فقهاء لاحقون بنية ذهنية «نبوية ناجزة» ، أي مغلقة على الأقل منذ حادثة «شق البطن» الواردة على لسان الرسول محمد وبرواية لابن اسحاق[1] .

= سلوكه اليومي الخاص ، بحيث إنه كان إذا التقى الأعمى المذكور ، رحب به قائلاً : «مرحباً بمَنْ عاتبني فيه ربي» . (السيرة الحلبية ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٣٢) .

١) يخبر محمد عن نفسه ، وقد سئل ذلك من قبل أصحابه :

« . . . واستُرضعت في بني سعد بن بكر . فبينا أنا مع أخ لي خلف بيوتنا نرعى بَهْماً لنا : إذ أتاني رجلان عليهما ثياب بيض بطشت من ذهب مملوءة ثلجاً . ثم أخذاني فشقا بطني ، واستخرجا قلبي ، فشقاه فاستخرجا منه عَلَقَة سوداء فطرحاها ، ثم غسلا قلبي وبطني بذلك الثلج حتى أنقياه» . (سيرة ابن هشام ـ الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٥٣) .

ولعل تناقضاً يقوم بين هذه الحادثة ، التي يُراد منها القول بعصمة مطلقة لمحمد منذ طفولته ، وبين ما يخبرنا به ابن الكلبي من أنه بلغه «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكرها يوماً (أي العُزى) ، فقال : لقد أهديتُ للعزى شاةً عفراء وأنا على دين قومي» . (ابن الكلبي : كتاب الأصنام ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٩) .

وإذا ما أردنا رفع هذا التناقض في الحقل النصّي ومن موقع ما قد نراه أكثر رجحاناً في «السيرة النبوية» ، فإن حادثة «شق البطن» قد تغدو غير حائزة على المصداقية الإسنادية ، ويغدو الحديث بها «موضوعاً» ، في إطار تكوّن «الفكر الإسلامي» ، ومن موقع أحد تياراته أو مذاهبه الخ . . . بيد أن احتمالاً آخر لاتخاذ موقف حيال التناقض المذكور ربما نجده وارداً في ضوء «السيرة النبوية» ذاتها ، وهو منح الثقة الإسنادية لكلا الأمرين معاً . أما المسوغ لذلك فيفصح عن نفسه من موقع عملية التحول والإضطراب الكبرى والمديدة والعاصفة والمترعة بالمفارقات ، التي كان على النبي أن يجتازها على درب مزروع بالخصوم المعلنين وغير المعلنين . فعملية التحول هذه قد تكون ألجأته إلى مثل تلك الخارقة (شق البطن) كأحد صيغ المواجهة «المُفحمة» لخصومه ، وذلك في عصر يحتمل ـ ذهنياً عقلياً ـ أكثر منها (من الخارقة) . ومن أجل «تفهم» ذلك ، لا يكفي أن نأخذ بعين الاعتبار هيمنة الروح الدينية الإعجازية في ذلك العصر ؛ بل ضروري ـ كذلك ـ أن نستعيد ما عانى منه النبي (المنبوذ في المراحل الأولى) من السخرية المرة ، والتشهير ، والتبديع ، والإستعلاء أريستوقراطياً قبلياً وايديولوجياً دينياً ، والإيذاء الجسدي المقذع الخ . . . إذ إن مجابهة ذلك كله كان يقتضي أن تكون الأسلحة ذات طابع آخر ، إعجازي .

الفصل الرابع

القرآن «معجزة النبي»

جاء في «تاريخ اليعقوبي» أنه كان للنبي ثلاثة عشر كاتباً[1] . ويرتفع هذا العدد لدى آخرين :

«عن جماعة كان كتّابه ستة وعشرين وقيل اثنين واربعين . قال وأول من كتب له منْ قريش بمكة عبد الله بن سعد بن أبي سرح العامري ثم ارتد وكان يقول كنت أصرف (أحرف) محمداً حيث أريد . كان يملي علي عزيز حكيم فأقول أو عليم حكيم فيقول نعم . ونزل فيه فمن أظلم فمن افترى على الله كذباً وأمر صلى الله عليه وسلم بقتله يوم الفتح ففرّ إلى عثمن وكان أخاه من الرضاعة أرضعته أم عثمن فغيّبه عثمن . . .»[2] .

فيما سبق تستبين لنا ـ بالعلاقة مع نصوص سيرية أخرى ـ مجموعة من المواقف والمسائل المتصلة بالشخصية الثقافية المحمدية ، وبالبنية الذهنية للإسلام عموماً . فلقد كان محمد يولي الثقافة المكتوبة والنص المكتوب أهمية واضحة ، مع تركيز خاص على مطلب «الترتيل» و «النص المتلوّ ـ المرتَّل» . ومن هنا ، كان

---

١) انظر : تاريخ اليعقوبي ـ الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٥١ ـ ٥٢ .

٢) محسن الأمين العاملي : سيرة الرسول عن طبقات ابن سعد ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٤١ .

اهتمامه بأمر كتابة القرآن ، وضبطه نصاً . ذلك لأن «الحافظة» لا يرتكن إليها ، إلا بدرجة محدودة ، وفي حالات خاصة . ولذلك ، كان مطلب النبي واضحاً في الصيغة الآمرة التالية :

«قيّدوا العلم بالكتاب»[1] .

وفي رواية أنه قال :

«استعنْ على حفظك بيمينك» (يعني بالكتابة)[2] .

وهذا من شأنه أن يوضح وجود ذلك العدد الكبير والملفت من الكتاب ، الذين اختارهم لتسجيل «الوحي» . لكننا من طرف آخر ، نلاحظ أن النبي لم يكن يشجع على كتابة حديثه (الحديث) . بل إننا ـ بحسب حديث منسوب إليه ـ نواجه تحذيراً من القيام بذلك :

«لا تكتبوا عني شيئاً سوى القرآن»[3] .

وبذلك ، فإن الكتاب المذكورين اكتسبوا صفة «كتّاب الوحي» . بيد أن هؤلاء لم يكونوا ذوي انتماء اجتماعي واحد أولاً ، ولا ذوي سوية ثقافية واحدة ثانياً ، إضافة إلى أنهم ـ ثالثاً ـ لم يكوّنوا بنية ثقافية متجانسة . من أجل ذلك وفي ضوئه ، لم يكن لهؤلاء أن يكونوا ذوي ولاء واحد لنبيهم ؛ خصوصاً إذا وضعنا في حسباننا أن الحركة الإسلامية المحمدية لم تكن ، في المرحلة المكية ، قد تبلورت بعد ، ولم تكن ـ كذلك ـ عملية فرز أنصارها من خصومها قد اكتسبت بعد أبعادها الأولية . فكان ، لهذا وذاك ، من المحتمل أن يحدث ماحدث على يد «كاتب الوحي **الأول**» ، عبد الله بن سعد بن أبي سرح العامري من محاولة لتحريف وتزوير ماكان يملي عليه النبي «مما يوحى إليه» . بل إن الكاتب المذكور

---

١) الجاحظ : البيان والتبيين ـ الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٩ .

٢) أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي القرشي البغدادي ـ تلبيس إبليس ، خرّجه وخرج أحاديثه خير الدين علي ـ دار الوعي العربي ببيروت ، دون تاريخ نشر ، ص ٣٦٧ .

٣) المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة .

أعلن أنه يستطيع أن يأتي من الكلام بمثل مايأتي به محمد من القرآن[1] لكن ذلك لم يحلْ ، في عمومه وإجماله ، دون ضبط الحديث نصاً بالإستعانة بما كان ممكناً من أدوات النقد النصي . ومع هذا ، ظلت المسألة مخترقة إلى أبعد الحدود ، ومشروطة بالظرف التاريخي والسوسيوثقافي ، بحيث إننا نفاجأ بوقائع مذهلة كنا ألمحنا إلى بعضها ، في موضع سابق (من ذلك ، على سبيل المثال ، أنه من ستمائة ألف حديث كانت متداولة في عصر البخاري ، لم يصح لديه منها أكثر من أربعة آلاف ، ناهيك عما نقلناه عن عبد القادر البغدادي من أن «الأحاديث النبوية» رُويت بالمعنى وليس باللفظ)[2] .

ولعلنا نتبين ، في الإتجاه الحثيث لجمع القرآن ، مايقدم لنا نافذة على **البنية الحضارية** ، التي هيمنت في مرحلة محمد المكية تخصيصاً (وهذا ينسحب - كذلك - على عملية جمع الحديث والمرحلة التاريخية التي تمت فيها ، على مافي ذلك من صعوبات وتحفظات وتشكيك) . فعبر هذه النافذة ، تستبين آفاق **التفرغ**

---

١) جاء في «فتوح البلدان للبلاذري - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٤٥٥) : «ان أول من كتب له من قريش عبد الله بن سعد بن أبي سرح ، ثم ارتد ورجع إلى مكة وقال لقريش : أنا آتي بمثل ما يأتي به محمد . وكان يمل عليه (الظالمين) فيكتب (الكافرين)» .

٢) عد ثانية إلى البغدادي في «خزانة الأدب - المعطيات المقدمة سابقاً» ، وإلى البخاري في «صحيحه - المعطيات المقدمة سابقاً» . ويمكن الإشارة إلى ما حدّث به أبو هريرة ، لنتبين دقة الموقف وصعوبته الكبرى : «ليس أحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أكثر حديثاً مني عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا عبد الله بن عمرو ، فإنه كان يكتب وكنت لا أكتب» . (الاعتصام للشاطبي - الجزء الأول ، وبه تعريف بقلم محمد رشيد رضا ، دون تاريخ نشر ، ص ١٨٦) .
وإذا كان الأمر كذلك ، فإن ما يعلنه بعض الكتاب الاسلاميين من تشكيك في وجود اشكالية للنص الحديثي ، لا يخرج حالئذ عن منطلق إيماني تبريري ساذج ، يرى في البحث العلمي الدقيق **والمحدَّد** عبثاً عليه ، أو أمراً تعسفياً دخيلاً اصطنعه «أعداء» الاسلام . من ذلك ما أعلنه الشيخ الحسيني عبد المجيد هاشم من أن «مشكلة حفظ السنة مشكلة وهمية اخترعها أعداء الاسلام ليشككوا في صحتها» . (ضمن : أحمد فراج - نور على نور ، كتاب الهلال ، العدد ٢٥٠ ، نوفمبر ١٩٧١ ، القاهرة ، ص ١٢٥) .

لشؤون الثقافة والتفكر والتنظير والضبط الكتابي لهما ، وذلك على قاعدة معينة من تقسيم العمل ، سمح بوجود نوع من التقاطب بين الكاتبين وغير الكاتبين ، وبين ثقافة عالِمة مكتوبة وأخرى مفكرة ؛ ومن ثم بين التجار والمرابين والصيارفة وأصحاب البساتين وغيرهم من جهة ، وبين الأجراء وحراس القوافل والرقيق وغيرهم من جهة أخرى . وقد أسهم تقسيم العمل هذا ، الآخذ في التعمق ، ليس في بروز الحقل الذهني ، على نحو مستقل وبدرجة نسبية ماعن الحقل العضلي فحسب (وقد كان ذلك ذا أهمية كبرى على صعيد التطور الفكري في التاريخ العربي الإسلامي) . لقد كان لتقسيم العمل المعني ، كذلك ، دور رئيس في بروز اتجاه الاستقطاب مابين الإجتماعي والذهني ، ومن ثم في عملية التحريض والدعاوة الاجتماعية والدينية والسياسية لصالح فريق أو آخر ، ضمن البنية المكية (والحجازية عموماً على نحو ما) .

وحيث كان الأمر بهذه الصيغة ، فإننا نواجه الخيار المحتمل بأن نجد في هذا الأمر ذاته واحداً من المنطلقات ، التي سلكها «النبي المرتقب» في نشاطه الديني ؛ نعني بذلك أن وجود النص القرآني ، في تموضعه البشري وتعميمه وتوزعه (تشظّيه) وانتشاره إجتماعياً ، كان محتملاً عبر الكتابة والقراءة وانتشارهما إلى حد ملحوظ وكاف . وقد يكون لـ«الواقعة الوحيية» ، المعروفة بالحوار بين محمد والملاك جبريل والتي أُبرزت مبدوءةً بصيغة أمر من الملاك إلى محمد أنْ «إقرأ» ، دلالة على مانحن بصدده الآن . فبحسب إحدى الروايات ، التي وصلتنا حول هذه الصيغة والإجابة عنها (وقد عرضنا لاحتمال ذلك في سياق سابق) ، يظهر محمد قارئاً ، قادراً على القراءة ؛ إنما تساؤله كان منصباً على «ماذا يقرأ»[1] . أما ما يهمنا من ذلك ، حيث يكون محتملاً ، فهو أهمية النشاط الذهني ، المضبوط قراءةً وكتابة ، بالنسبة إلى موقع النبي من البنية الاجتماعية المكية عموماً ، ومن تقسيم العمل فيها تحديداً .

---

١) يبقى الأمر المعني ، هنا ، هاماً حتى إذا أخذنا بالتفسير الذي قدمه الصادق النيهوم لفعل «إقرأ» ، حيث أحاله إلى ما اعتبره المصدر الكلداني له ، وحدد ـ في ضوء ذلك ـ معناه : بلّغْ! (راجع ذلك في موضع سابق من هذا الكتاب) .

فإذا كنا - في موضع سابق - قد رأينا أن الإنتماء الإجتماعي للرسول يرتد إلى الفئة المفقرة من الطبقة التجارية الأريستوقراطية المكية والآخذة في الهبوط إلى مادون الوسط ، فإن هذا يضع يدنا ، بحذر شديد ، على موقع محمد الذهني الثقافي وآفاقه ، ذلك الموقع الذي يتجلى ، عموماً وإجمالاً ، في يسر إقتصادي أولي وإستنارة عقلية ذهنية .

ومن شأن هاتين السمتين إتاحة الإمكانات لممارسة نشاط ذهني متفرغ ، بصورة ما ، ومستقل عن النشاط الجسدي الإجتماعي إستقلالاً كافياً . ولعلنا نجد في هذه الوضعية مايميز أنبياء التوراة عن النبي محمد ، حيث نلاحظ أن أولئك مارسوا نشاطهم الديني - عموماً - بصيغ متعددة من المواعظ والإنذارات والوعيد والترهيب والترغيب ، سُجلت في مراحل متأخرة عنهم وعلى امتداد قرون طويلة (عشرين قرناً تبدأ في القرن الحادي عشر قبل الميلاد وتنتهي بين القرنين التاسع والعاشر الميلاديين)[1] ؛ في حين أن عملية تسجيل القرآن بدأت مع نبيه ، وانتهت في مرحلة قريبة نسبياً (عهد عثمان بن عفان) بحدودها العامة ، ورغم مااخترقها من تعقيدات متنية ومعْنمية وتنظيمية جمعية ، انتهت باتفاق عام في القرن الحادي عشر .

وإذا كان الأمر على ذلك النحو فيما يتعلق بالقرآن ، فإنه - على صعيد «الحديث» - مختلف اختلافاً بيّناً . ههنا ، على هذا الصعيد ، يمكن القول بأن «الحديث» قُدم - من قبل الرواة والمجمّعين وغيرهم - **مخترقاً من قبل** مختلف مظاهر «الفكر الإسلامي» ، الذي رأيناه بمثابة حصيلة التطور الذهني ، بكافته في التاريخ الإسلامي . ويحصر أحمد أمين العوامل ، التي قادت إلى «الوَضع» في الحديث بالتالية : الخصومة السياسية ، والخلافات الكلامية والفقهية ، ومتابعة بعض من يتّسمون بسمة العلم لهوى الأمراء والخلفاء ، وتساهل بعضهم في باب

---

١) انظر : طيب تيزيني - من يهوه إلى الله ، المجلد الأول - دار دمشق ، ١٩٨٥، ص ٣٣٠ ، وكذلك الصفحات ٢٠٦ ، ١٧٧-١٧٩ . والأمر نفسه ينسحب ، كذلك ، على أناجيل «العهد الجديد» .

الفضائل والترغيب والترهيب ، ونحو ذلك مما لا يترتب عليه تحليل حرام أو تحريم حلال ، ومغالاة الناس في أنهم لا يقبلون من العلم إلا ما اتصل بالكتاب والسنة[١] .

ولعلنا نضيف إلى ذلك عاملاً آخر لا يدخل في الحقل «الواعي والقصدي» ، الذي انطلق منه أحمد أمين ، وهو «وضع» أحاديث لا تتطابق لفظياً مع أحاديث محمدية محتملة ، ولكنها تلتقي معها دلالياً أو معنمياً . في هذه الحال ، تنتفي القصدية في «الوضع» ، وتهيمن حالة من التداعي الذهني والسيكولوجي المنطلقة من احتياجات وضعية اجتماعية مشخصة ما . وهذا ما يتفق مع المطلب العميق والذكي لمحمد في إدراكه لاتجاهات جدلية الواقع والفكر الأولية ، والمستنبطة من تجربة ذهنية مديدة :

«إذا حدثتم عني بحديث تعرفونه ولا تنكرونه ، قلته أم لم أقله ، فصدقوا به فإني أقول ما يعرف ولا ينكر ، وإذا حُدثتم عني بحديث تنكرونه ولا تعرفونه فكذبوا به ، فإني لا أقول ما ينكر ولا يعرف»[٢] .

وقد يقال هنا ، ان

«المادة الشفهية (المقصود هنا : الحديث) إذ عُمل على تسجيلها وضبطها لغةً (في مراحل متأخرة وطويلة)* ، **فإنه كان عليها أن تفقد الكثير من شخصيتها (الأصلية) لصالح نمط من الفهم والتمثل والصوغ اللغوي ، الذي أنجزه الكتبة إزاءها في مراحل تاريخية متعددة ومتعاقبة . هاهنا وعلى هذا الطريق ، كان على (الحدث) أن يفقد (حقيقته) ـ بدرجة أو بأخرى وبمنحى أو بآخر ـ مرتين ، مرةً في مرحلة التناقل الشفهي**

---

١) أحمد أمين : فجر الاسلام ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢١٢-٢١٣ .

٢) مسند أحمد بن حنبل ـ١/١٨٦ .

*) بعد قرنين من وفاة الرسول ، وفي عهد المأمون . (عدْ إلى : محمد حسين هيكل ـ حياة محمد ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٤٩) .

المتعدد والمتنوع والمديد (العنعنة) ، ومرة أخرى في مرحلة صوغه كتابةً بأقلام متناوبة تاريخياً أو متناقضة ومتصارعة اجتماعياً»[١] .

ومن هنا ، يجدر ملاحظة أن مثل ذلك الوضع لا يسمح بالنظر إلى «الموروث الحديثي» ، كما وردنا باتساعه وتناقضاته ، على أنه يمتلك مصداقية تاريخية أولاً ، وعلى أنه يصح أن يمثل وثائق تاريخية موثوقة ثانياً . فاتجاه «الوضع» على لسان الرسول وباسمه ، نشأ حتى في حياته (لنتذكرْ ماكان يفعله أخو عثمان بن عفان بالرضاعة أثناء كتابة «الوحي» بإملاء من محمد!) . وقد أخذ هذا الاتجاه - بعد ذلك - في الإتساع والتعاظم كمّاً ومعنى على نحو مثير ، بحيث لم يعد ممكناً فرز الصحيح من الموضوع إلا في حالات قليلة نادرة . وعلى هذا ، فإنه يغلب الظن أن الحديث التالي :

«إنما قيل لحادثة حدثت زُوِّر فيها على الرسول : (من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»[٢] .

إن ماقد نلاحظه ونستنبطه من ذلك يكمن في التأكيد على أن محمداً إذ كان يجد رسالته كامنة في القرآن أولاً وأخيراً ، أو في أساس الأمر وجوهره ، فإنه انطلق من أن «حديثه» حتى لو كان في منزلة القرآن (وهذا مالم يقله) ، فإن عملية الوضع فيه قد أخذت تفصح عن نفسها . وهذا معروف عموماً في معظم الأدبيات الإسلامية ، بغض النظر عن الآراء التي ظهرت في بعض المراحل الإسلامية وأكدت على «الحديث» بوصفه مساوياً في الأهمية للقرآن ، إن لم يكن أكثر من ذلك (وقد ذكرنا شيئاً من هذا القبيل في موضع سابق من هذا الكتاب) ؛ كما يكمن (الأمر المعني) في الإشارة إلى الإفتراض المرجح ، بقوة ، بأن محمداً كان يرى في القرآن الإنجاز الأكثر عظمة وحميمية (معجزته بالتعبير الفقهي) ، وذلك على مختلف الأصعدة (اللغوية واللاهوتية والجمالية والأخلاقية

---

١) طيب تيزيني : من يهوه إلى الله - المجلد الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٨٠ .
٢) انظر : أحمد أمين - فجر الاسلام ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢١١ .

والإجتماعية الإصلاحية وغيرها) ؛ خصوصاً وأن الوضعية ، التي تجلّى فيه وظهر ، تمثلت في «استثنائية مركّزة» من التوتر النفسي والعمق الذهني واحتدام الشعور الأخلاقي ؛ مما يتضمن الإقرار بأن ماأتى في القرآن كان - عموماً وإجمالاً - تأسيساً وتنظيراً ، في حين أن ما أتى في «الحديث» كان - كذلك عموماً وإجمالاً - تفريعاً وتطبيقاً .

وهذا ، بدوره ، يشير إلى أن لغة القرآن تتسم - من حيث الأساس - بالتركيز الشديد وبالإيجاز والمبدئية العمومية والإستراتيجية المفتوحة ، بحيث إن النبي كان يجد في ذلك رسالته العظمى ، أي الرسالة التي تحققت **حيث كان «المحارب على صهوة جواده» ، وليس بعد ترجّله عنها (الحديث)** .

تلك كانت مرحلة الخصب الكبير ، التي حرص النبي على التمسك بها ، منطلِقاً - في ذلك - من وضعية ثقافية ذهنية ، بمقاييس العصر . وبالرغم من وجود بعض الآراء ، التي أكد أصحابها على «الحديث» بمثابته مساوياً في أهميته للقرآن (ولعل مصداقية ذلك تبرز خصوصاً في أوساط «الإسلام الشعبي» غير المنظَّر وغير المفقه) ، فإن الموقف الأساس المهيمن - تخصيصاً في أوساط «الإسلام النظري» المنظِّر والمفقه) - يكمن في منح القرآن أهمية متفردة . وربما كان علينا - في ضوء ذلك - أن ندرك المعنى الدقيق ، الذي قصد إليه الرسول من قوله :

«ماأتاكم عنّي فاعرضوه على كتاب الله ، فإن وافق كتاب الله فأنا قلته ، وإن خالف كتاب الله فلم أقله أنا ، وكيف أخالف كتاب الله وبه هداني الله!»[1] .

وقد دعم النبي موقفه هذا بإيضاحه وتصويره ، على النحو التالي :

«عن أبي وائل عن عبد الله قال : خطّ لنا رسول الله ﷺ يوماً خطاً طويلاً . وخط لنا سليمان خطاً طويلاً ، وخط عن يمينه ويساره فقال :

---

١) الموافقات للشاطبي - الجزء الرابع ، عني بضبطه وترقيمه ووضع تراجمه محمد عبد الله دراز ، مصر ص ١٨ .

(هذا سبيل الله) ثم خط لنا خطوطاً عن يمينه ويساره وقال : (هذه سبل وعلى كل سبيل منها شيطان يدعو إليه) ثم تلا هذه الآية (وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل - يعني الخطوط - فتفرق بكم عن سبيله)»[1] .

ولكن التطور اللاحق أظهر أن وفاء المؤمنين للمبادىء الإسلامية ، المبثوثة في النص القرآني ، أمر لا يتحقق عبر علاقة مباشرة ، غير متوسِّطة ، بينهم وبين هذه المبادىء ، وإنما هو حالة تفصح عن نفسها على نحو **متوسِّط** ، اي عبر الوضعيات الاجتماعية المشخصة ، التي يخضع لها أولئك ، بقدر ما يسهمون هم في صنعها . ولما كان التطور المذكور قد سار ضمن قانونياته الذاتية **أولاً** ، وفي ضوء استلهام الماضي علي نحو ما ثانياً ، فقد بدا لفريق من المؤمنين الأتقياء الصادقين أن ذلك يشكل خرقاً لإلتزاماتهم حيال «النص الأول المقدس - القرآن» ؛ مما فتح الأبواب عريضة أمام بروز أو انبعاث فئة من المصطلحات والمفاهيم ، التي تعين عليها أن «تضبط» الموقف الجديد سلبياً ، أي عبر إدانته ، مثل «البدعة» ، و«التبديع» . و«الإنحراف» . والطريف في الأمر أن عملية التبديع هذه ، التي ظهرت بصيغ مختلفة إختلاف الوضعيات الإجتماعية المشخصة لمن أخذ بها ، أبرزت - مرة أخرى - القانونيات الذاتية لهذه الوضعيات ، التي بمقتضاها كان مفهوم «البدعة- التبديع» نفسه قد عبر عن نفسه ؛ مما أدى إلى نتيجة طريفة وملفتة ومثيرة ، وهي أن **المفهوم** المذكور يمتلك **تاريخه** الخاص ، بحلقات متمايزة تمايز الحقب التاريخية التي تناولته ، بالرغم مما يجمع بينها ، على صعيد الموقف العمومي أو الأكثر عمومية[2] .

---

١) الاعتصام للشاطبي - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٥٧ .

٢) هذه العمومية تظهر في تعريف عبد الرحمن بن الجوزي لـ «البدعة» . فهي عنده «عبارة عن فعل لم يكن فابتدع . . . (و) كان جمهور السلف . . ينفرون من كل مبتدع وإن كان جائزاً حفظاً للأصل وهو الاتباع» . (تلبيس إبليس لعبد الرحمن بن الجوزي . المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٥ ،٢٦) .

وقد ولّد ذلك ، على نحو مطرد ومقلق ، وعياً فاجعياً يُشعر بالعجز التاريخي ، وبضرورة التسليم «لإرادة الله» . أما التعبير عن هذا الموقف المأزوم فقد أتى على لسان أرهاط متتالية من الفقهاء ، منطلقين فيه من أن ماصلح بأوله لا يصلح بآخره . إن هذا الوعي اللاتاريخي ، الذي ينطوي على دعوة غير قابلة للتحقق لتهشيم الإحداثيات والسياقات التاريخية ، عبّر عنه إثنان من كبار الفقهاء والمحدثين ، وهما أبو الدرداء وأنس بن مالك . فلقد أعلن الأول أنه :

«لو خرج رسول الله ﷺ ماعرف شيئاً مما كان عليه هو وأصحابه إلا الصلاة . قال الأوزاعي : فكيف لو كان اليوم؟ قال عيسى بن يونس : فكيف لو أدرك الأوزاعي هذا الزمان»[1] .

أما أنس فقد أعلن متأسياً مُديناً ، وربما- كذلك وعلى نحو قسري ضمني - مُقراً :

«لو أن رجلاً أدرك السلف الأول ثم بعث اليوم ماعرف من الإسلام شيئاً»[2] .

وهذا ماقاد إلى الدعوة ، التي أطلقها عبد الله بن مسعود - وقد كان يتهيب مايراه على هذا الصعيد وفي تلك المرحلة المبكرة - :

«لا تبتدعوا ولا تنطعوا ولا تعمقوا ، وعليكم بالعتيق»[3] .

وحيث إن الأمر كذلك ، فإن الحديث النبوي الشهير التالي نواجهه في كل مراحل الوعي الفاجعي المعني ، بمثابته تأسيساً عقيدياً له ، ودعوة إلى تجاوز معطياته ، في آن واحد :

---

١) المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص ٢٦ .
٢) المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة .
٣) المصدر السابق نفسه مع مغطياته المذكورة - ص ٧٩ .

«بُدىء (أو بدأ) الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدىء (أو بدأ) فطوبى للغرباء ، قيل : ومن الغرباء يا رسول الله؟ قال : الذين يصلحون عند فساد الناس»[1] .

وبذلك ، فالإشكالية برمتها تتلخص ـ بحسب ذلكَ ـ في أن سابق الإسلام سيغدو لاحقه ، وفي أن :

«الراجع إلى محض السنة كالخارج عنها»[2] ، على حد تعبير الشاطبي ، الذي يقدم المسألة بصيغة أكثر تكثيفاً ، إذ يقول :

«فمن هذا الباب يرجع الإسلام غريباً كما بدأ»[3] .

وحيث يكون الأمر قد غدا على هذا النحو ، فإن «الساعة» تغدو قاب قوسين أو أدنى . وإذ ذاك ، سيخرج قوم «يقرأون القرآن ، ولا يجاوز حناجرهم . يمرقون من الدين ، مروق السهم من الرّمية»[4] .

إن «إعجاز» القرآن يجد نفسه ـ في هذه الحال العصيبة والمُشكلة ـ أمام موقف اختباري صارم : من هو المخوّل بالدفاع عن القرآن ، ومن هو المهيأ لإدراك «إعجازه» دون «بدعة» و«تبديع»؟ إذا كان الإسلام يرجع غريباً كما بدأ» ، وإذا كان «الراجع إلى محض السنة» ـ وهي امتداد للقرآن وتكملة . . له وشرح ـ «كالخارج عنها» ، فإن «الكون» يعيش حالة من «الخواء الإسلامي القرآني» ، تجسّد «بداية الساعة» ، أو تفضي إليها . وحيث يكون الأمر كذلك ، فلا يُغرّنّ أحد بمن يدعو إلى الإسلام ؛ لأن هذه الدعوة ستظل ـ مع الدعوة التي تواجهها باسم الإسلام كذلك وفي سبيله ـ زائفة . إذ إن ذلك من سمات الساعة ، التي

---

١) المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة ـ ص ١٨ .

٢) المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة ـ ص ٣١ .

٣) المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة ـ ص ٣٠ .

٤) مالك بن أنس : الموطأ ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، الجزء الثاني ، ص ١٤٤ .

«لا تقوم حتى تقتتل فئتان دعوتهما واحدة» ، كما أعلن الرسول ؛ ومن ثم ، فإن «القاتل والمقتول كليهما في النار» .

وإذا عدنا إلى السؤال ، الذي واجهناه بصيغة الموقف الاختباري الصارم ، فإن «البدعة» تظهر شاخصةً وكأنها الغراب الأسود ، الذي ينعق معلناً ولوج «الأمة» في عالم المأساة والإنحدار أو الإنحسار . بيد أن هذه البدعة إذ يظهر أنها أمر لابد أن يحدث بسبب من «أهواء الناس» ، أي «مصالحهم واتجاهاتهم وصراعاتهم» ، فإن وعي المأساة يرتفع إلى مستوى الإقرار بـ«تاريخية الحدث القرآني بعد نزوله» ، وذلك بمعنى أن هذه «التاريخية» هي التعبير عن «السقوط» ، سقوط «الأمة الإسلامية» ، ومعها سقوط الكون . وانطلاقاً من فكرة «التعاقب الوحيي» أو «تعاقب الأنبياء والرسل» ، يتضح الأمر بمثابته تجسيداً لعملية ذات بعدين ، هما السقوط والصعود .

ولقد أدرك النبي بعض مظاهر ذلك «السقوط» في إطار «أصحابه المقربين والأقل قرباً» ، تلك المظاهر التي ستُفهم ـ لاحقاً ـ على أنها خديعة من «الشيطان» ، الذي يسهل الإنزلاق فيها (قياساً على حادثة الغرانيق) . ولكنْ المظهر الأكثر وقعاً في شخص النبي ربما كان ذلك الذي «وُدّع به» في أيامه أو ساعاته الأخيرة ، من قبل أصحابه الأكثر قرباً الملتئمين حوله ، حيث كان مسجّى على فراش الموت . وقد عبر ابن عباس عن هول ذلك اليوم ، حيث قال :

> «يوم الخميس وما يوم الخميس! إن الرزيئة كل الرزيئة ما حال بين رسول الله ﷺ وبين كتابه»[1]!

إن عملية التصدّع كانت تسفر عن شخصها في «عقر دار القرآن» ، وذلك بالصيغة التي ستفاجىء الجميع ، لكنْ دون أن يُدهشوا منها . إنها «السلطة السياسية» وما يتمحور حولها من مصالح ورغبات وصراعات موغلة في

---

١) عد ثانية إلى : صحيح البخاري ـ الجزء الثالث ، ص ٧٦ ، والجزء الأول ، ص ٢١ ، المعطيات المقدمة سابقاً .

«دنيويتها» ، إلى درجة أن «الأتقياء الورعين» من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين لم يعودوا يتبينون خيطاً واحداً في هذا «الجديد» ، يمكن أن يكون مشتركاً مع «السلف الأول» في شيء . وإذا كان أنس بن مالك قد أعلن أنه «لو أن رجلاً أدرك السلف الأول ثم بعث اليوم ماعرف من الإسلام شيئاً» ، فكيف يكون الأمر ، إذاً ، الآن وغداً وبعد غد؟!

إن المحور السياسي سيبرز في بادىء الأمر على سطح الأحداث ؛ ولكنه لم يظل كذلك إلا إلى حين . فالمحاور الفكرية الأولى ، ممثلةً بالمسائل التي حملها «أهل الرأي والنظر» و«أهل السنة والجماعة» ، والتي ظهرت إرهاصياً في حياة النبي نفسه ، ستحتل مواقعها في مرحلة مابعده ، في الحين الذي راحت فيه اتجاهات التغير الإقتصادي والإجتماعي الجديدة تعلن عن نفسها بلسان أصحاب المصالح الجدد والقدماء الجدد ، ولكنْ كذلك بلسان الفقراء والمعدمين الذين راحوا يطرحون سؤالهم الكبير الشاق : لمن ، إذاً ، أتى الإسلام؟ ومن ثم ، ماموقع «الإعجاز القرآني» من عملية استقطاب المجتمع الجديد اقتصاداً واجتماعاً وسياسةً وفكراً؟ ؛ خصوصاً وأن أولئك كانوا يسمعون نبيهم و«مخلصهم» يدعو في أثناء معركة بدر ، على نحو يثلج صدورهم و«بطونهم» :

«اللهم إنهم حفاة فاحملهم ، وعراة فاكسهم ، وجياع فاشبعهم ، وعالة فاغنهم من فضلك»[1] .

إن «معجزة الرسول» ، القرآن ، لم تبق - والحال كذلك - بعيدةً عن الأحداث المتلاحقة ، بل اقتربت منها ومن أصحابها أكثر فأكثر . وإذا كان أصحاب المصالح الجدد والقدماء الجدد قد راحوا يبحثون - هادئين مطمئنين - عما يسوغ لهم ما يحمله «القدر» في النص القرآني ، فإن الفقراء والمعدمين أخذوا يصوغون أحلامهم ومطامحهم - كذلك - من موقع النص المذكور ، ولكن دون أن تتاح لهم هم أنفسهم إمكانية تنصيص هذه المطامح والأحلام ، وتفقيهها

---

١) السيرة الحلبية - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٨٢ .

وتحويلها إلى ترسانة فكرية ينطلقون منها . أما من فعل ذلك فقد تمثل في المستنيرين ضمن جميع طبقات المجتمع الجديد وفئاته ، وخصوصاً الفئات الوسطى منه بمن عبر عنها أمثال أولئك الذين برز فيهم الضمير الأخلاقي مضخماً ، ونعني بهم «الأتقياء الورعين» . ولكن هؤلاء ، الذين كانوا في طليعة المنظّرين للحاكمية (الخلافة) من موقع الشريعة ، سوغوا الولاء لحكام وخلفاء ظلمة وفاسدين ، إتقاء «للفتنة» ، وحرصاً منهم على «وحدة الأمة ؛ مما خلق خلافات ونزاعات بينهم وبين فرقاء آخرين من الذين غلّبوا «العدل على الوحدة» .

وقد اضطرب الموقف ، فيما بعد ، اضطراباً هائلاً ، بحيث لم يعد سهلاً على جموع المسلمين ، ممّن لم يدخل في دائرة السلطة العليا السياسية والاقتصادية ، أن يحددوا موقعاً أو رأياً ، خصوصاً بعد بروز خلفاء وحكام يعملون بما لا يعلنون ويعلنون ما لا يعملون . وقد وجد مثل هذا الوضع ضالته في مثل الحديث النبوي التالي :

«يكون بعدي خلفاء يعملون بما يعلمون ويفعلون ما يؤمرون ، ثم يكون بعدهم خلفاء يعملون بما لا يعلمون ويفعلون ما لا يؤمرون»[1] .

وسوف يكتسب «الوضع الإسلامي» طابعاً إشكالياً وبعداً فاجعياً هائلاً ، حين يصل إلى مرحلة الصراع المسلح بين المسلمين ، كل من موقعه وضمن المسوغات الدينية التي يأخذ بها . وقاد ذلك إلى أن أعلن أحد كبار المسلمين ، وهو سعد بن أبي وقاص ، قولته الهامة عقيدياً وسياسياً (وكذلك منهجياً) :

«لا أقاتل حتى تأتوني بسيف يعقل ويبصر وينطق فيقول : أصاب هذا وأخطأ ذاك»[2] .

١) السيرة النبوية وأخبار الخلفاء لأبي حاتم البستي ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٥٨٢ .
٢) طه حسين : الفتنة الكبرى (١) عثمان ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٥ .

إن تلك الأحوال المستجدة في مرحلة مابعيد النبي ستسهم ، بعمقٍ ، في التحفيز على بلورة نمط من الخطاب الديني المتسم بكونه خطاباً في «المفكّر فيه دون المصرَّح به» . ولعل هذه مرحلة أولى إنتقالية تعبر عن بواكير عملية الإضطراب اللاحقة ، حيث كان هذا الأخير يتكون في أتون الإستقطاب الاجتماعي الاقتصادي والسياسي ، وكذلك في حقل تصاعد الحوار الديني والفكري وتحوله إلى صيغ مكرّسة ، بقدر أو بآخر . وفيٍ هذه المرحلة المتبلورة لعلنا نواجه بروز خطاب ديني يتسم بكونه قائماً على «المفكّر فيه ومصرَّحاً به» ، ويكون مهيمناً (دون غياب ذلك الخطاب الديني الأول) ومسوغاً بمعجمية آخذة في التعمق والاتساق .

وإذ ذاك ، سنكون أمام حقبة جديدة ، تطرح على المعجمية الإسلامية الباكرة من الأسئلة مايقترب ـ في حالات معينة ـ من التشكيك في صلاحيتها ، كما هي ؛ وذلك جنباً إلى جنب مع من أخذ يحاول أن يلوذ بتلك المعجمية ، بغية الإستنباط منها ما يحافظ على التوازن في عالم مضطرب . وقد كان من شأن ذلك أنْ جعل الفرقاء المتعددين يعودون ثانية وثالثة إلى فكرة «الإعجاز» وما قد يقترن بها من آراء وتصورات ، مثل قدم النص القرآني أو خلقه ، وصلاحيته لكل زمان ومكان أو عدمها .

ويبقى هاماً أن يشار إلى أن النبي محمداً ـ وهو الذي عاش بعض مظاهر الاضطراب التي تحدثنا عنها بين الأنصار والمهاجرين ومع اليهود والمنافقين وغير ذلك ـ كان يحس بما قد يتحول من هذه المظاهر إلى دوي هائل يطيح بـ«معجزته ـ القرآن» ، في أوساط من تبقى من «المسلمين» ، أو يجعل منها أمراً غير ذي بال في نظرهم :

«يذهب الصالحون الأول فالأول ويبقى حفالة كحفالة الشعير»[1] ؛

ذلك أنه ، كما قال تلميذ النبي وصاحبه :

---

١) عد ثانية إلى البخاري في صحيحه ـ الجزء الرابع ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٩٨ .

«سيأتي على الناس زمان قليل فقهاؤه، كثير قراؤه، يُحفظ فيه حرف القرآن وتضيّع حدوده»[1] .

بيد أن ماحدث تمثل في أن «الديني المقدس» كان عليه أن يختبر من قبل الزماني العادي، بحيث إن هذا الأخير استطاع - عبر أنماطه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية الإتنية - أن ينتزع من ذاك قداسته، في احتمال أول، أو أن يجعل منها مطية له، في احتمال ثان، أو أن يقصيها بعيداً عن «التلوث» بذلك الزماني، في احتمال ثالث. إن هذا الأمر سوف يتضح ويتشخص أكثر، إذا أخذنا بعين الإعتبار أن «الأمة الإسلامية» - بمقتضى الموقف الأغلب (أي السني) - تنطلق من الشريعة، التي ترى في «الله» القوة المسيرة والناظمة لما تسلكه هذه الأخيرة من خطوات في تاريخها؛ كما ترى أن استمرار ذلك، على نحو معين، يتم بفعل «الإجماع»، الذي يُنظر إليه منزهاً من الانحراف والخطأ[2] . إذ لما كانت العوائق تقف دائماً، تقريباً، دون الإجماع «الفعلي»، بسبب من تباين المواقف والأفهام والرغبات والمصالح، فإن خيوطاً - غدت شيئاً فشيئاً حبالاً - من الشك أخذت توجه إلى مصداقية المبادىء الكامنة وراء الدعوة إليه. ذلك لأنه أخذ يظهر لبعض الفرقاء أن الدعوة لمثل ذلك «الإجماع» كانت تخفي خلفها الرغبة في محاصرة آراء أو اتجاهات أو احتمالات أخرى. وإذا كان «الله» هو المسير والناظم للأمة المجمعة - بحسب ذلك المنظور -، فإن دائرة التساؤل إتسعت، لتنتقل إلى «الله»: ماهو ذاتاً، وصفات، وأفعالاً، وعدلاً وجوراً، ومسؤولية إلخ. .؟

هكذا، أصبح «مطلب العقل والمصالح» أكثر اتساعاً وعمقاً وتأبياً على أن يُحصر في معجمية معظم الأتقياء الأوائل، الذين غلبت عليهم إتجاهات اليقين

---

١) مالك بن أنس: الموطأ - المعطيات المقدمة سابقاً، الجزء الثاني، ص ١٢٥ .

٢) هاملتون جيب: دراسات في حضارة الاسلام - المعطيات المقدمة سابقاً، ص ١٨٥ - ١٨٦ .

والإيمان حيال التساؤل والشك ، ولم تكن مصالحهم قد اتسعت - بعد - لتفصح عن نفسها بصيغ قوية ، ونافرة ، ومولدة للخصومات والصراعات[1] .



١) عدْ إلى «دعاء النبي» في «بدر» ، حيث يتحدث فيه عن أصحابه بوصفهم «حفاة عراة جياعاً عالة» . من طرف آخر ، يحدثنا «محمد بن عبيد عن هوذة عن . . . قال : لما قدم أبو هريرة من البحرين قال له عمر : يا عدوّ الله وعدو كتابه ، أسرقت مال الله؟ قال أبو هريرة لست بعدو الله . . قال : فمن أين اجتمعت لك عشرة آلاف درهم؟» . (عيون الأخبار لابن قتيبة الدينوري - الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ص ٥٣ - ٥٤) .

الباب الرابع

من مكة إلى يثرب (المدينة) :

من النص المكي إلى النص المديني

لم يكن ما أنجزه محمد أمراً عادياً وطارئاً ، في حياة الجزيرة العربية ، وفي نظر القرشيين على نحو مخصص . فلقد «تحرش» بالجميع ، بحيث لم يكن أحد - في حينه - في منأى عمّا طرحه ، سلباً أو إيجاباً وعلى نحو ما . إن «تحرشه» هذا مثّل محور تقاطع مع مرحلة تاريخية ، حملت في أحشائها من الإمكانات والتوقعات والآفاق ما جعل الصمت عليه أمراً غير ممكن . لقد جاء بـ«بدعة» ، بل بـ«ضلالة» كبرى - على حد تعبير خصومه - أحدثت شرخاً عميقاً ومتشاملاً في المجتمع العربي عموماً ، والمكي بصورة خاصة . لنقرأ ما كتبه الطبري ، مُخبراً إياناً بما جرى في أحد أيام محمد ، بعد جهره بـ«دعوته» . ففي سياق الصعوبات المتصاعدة ، التي وقفت عنيفة ومراوغة في وجه مشروعه الإسلامي ، وحيث شرع معظم الملئيين يعلنون بدايات رفضهم له ويعملون على «خلعه» من قبيلته قريش ، وجد نفسه مندفعاً باتجاه القبائل الأخرى ، يبحث لديها حماية لدعوته بصيغة تبنّيها ، أو بالتكفل برد الأذى عنه . فلقد راح يعرض

«نفسه في المواسم - إذا كانت - على قبائل العرب ، يدعوهم إلى الله (وإلى نصرته)- ومرة فعل ذلك وكان - خلْفه رجل أحوَل وضيء ، له غديرتان ، عليه حلة عدَنية ، فإذا فرغ رسول الله ﷺ من قوله ، وما دعا إليه ، قال الرجل : يا بني فلان ، إن هذا إنما يدعوكم إلى أن تَسلُخوا اللات والعزى من أعناقكم ، وحلفاءكم من الجن من بني مالك بن أقيش ، إلى ما جاء به من البدعة والضلالة ، فلا تطيعوه ولا تسمعوا له . قال . . . هذا عمه عبد العُزّى أبو لهب بن عبد المطلب»[1] .

كان ذلك موقفاً مُهيناً واستفزازياً ، في العمق ، بالنسبة إلى الداعية المتوهج ، الذي لم ينسه أبداً . فلقد طفق هذا الموقف يتحول - مع غيره من المواقف والسجالات والخصومات إلخ . . .- إلى **ظاهرة** آخذة في التعاظم ، محدثة في طريقها اختراقات جدية ، للنسيج القبلي النَّسبي ، ومسهِمةً عبر ذلك

---

١) تاريخ الطبري - جـ٢ ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٤٨ - ٣٤٩ .

وفي ناتجه - في التأسيس لنسيج إجتماعي خارج دائرة «الدم» و«القرابة» ، ومنغمس طوراً فطوراً وعلى نحو مباشر في **المصالح** الإجتماعية والإقتصادية والسياسية **المتلبّسة دينياً** . وإذا كان أبو لهب ، في موقفه ذاك ومواقف أخرى مماثلة وظيفياً ، قد **قطع** «صلة الرحم» حيث انحاز - أخيراً ونهايةً - **للمال** ، فإن محمداً استخدم السلاح نفسه حيث أعلن إدانته لـ«الرحم» بصفة كونه معياراً للعلاقات الإنسانية ، وللمال بمثابته **سلطة** اقتصادية وسياسية ، تكرس المستهلكين غير المنتجين والمنتجين غير المستهلكين . ولقد أتى هذا الموقف المحمدي بأسلوبية قرآنية ملتهبة ، قد تضيّع على من لا يفضّ مغاليقها دلالاتها الرئيسة وتوقعه - من ثم - في وهم أو بعض وهم حول الموقف المذكور . لنقرأ ماأتى في القرآن وفي واحدة من أوائل سوره من تأكيد على ما أعلنّاه :

«تبّت يدا أبي لهب وتب . ماأغنى عنه ماله وما كسب . سيصلى ناراً ذات لهب . وامرأته حمالة الحطب . في جيدها حبل من مسد»[١] .

لعلنا نواجه - في هذا النص وعلى نحو خفي يتطلب القيام بعملية تفكيك له - اقتراناً **وظيفياً** بين المال والدعوة إلى الخروج عليه . فكأنه (أي المال) يبدو ، هنا ، عبئاً على البشر . ومن ثم ، فالنص - وفق ذلك - لا يشي بوجود رغبة مستترة ومضمرة لدى محمد في اقتناء المال ، **الذي لا يملكه أصلاً** ، بهدف الثأر من «الوقت الضائع» الذي عاشه «يتيماً عائلاً» . إن النص المذكور (وما يندرج من نصوص في حقله الدلالي) لا يحيلنا إلى الذهنية الثعلبية ، التي بمقتضاها يسيل لعاب الثعلب إذ يرى العنب الشهي فيقنع نفسه بأن هذا الأخير ليس إلا حصرماً ، وذلك حيث يرى الناطور وبيده العصا التأديبية الغليظة .

إن ما نتفحصه في الموقع المعني يكمن في إحساس محمدي أولي بأن المال ، من حيث هو ، أداة خطرة في يد الإنسان : إن قرابة الدم اختُرقت من

---

١) القرآن - سورة المسد/١-٥ .

المال و«لُوّثت» به ، بحيث لم يعد صالحاً لا هو ولا تلك لتأسيس «جماعة متحدة» من البشر .

وسنلاحظ أن النشاط الدعاوي المحمدي والمنظومات الدينية والتجربة السياسية لدى صاحبها ، ستخضع لعملية تطور مديدة معقدة ومركبة ، درج الباحثون في الإسلاميات على تقسيمها إلى مرحلتين إثنتين كبريين ، هما المرحلة المكية والأخرى المدنية . وهذا من شأنه ، بالنسبة إلينا ، أن يعني أن «البدعة المحمدية» تستوجب البحث فيها نشأةً وتأسيساً وآفاق . وكما هو ملاحظ ، فإن هذه «البدعة» تبرز مقترنةً بالقرآن وبالسنة وبصيرورتهما ، أي - بلغة القرآن المضمّنة - عبر الأسباب والأحداث التي كمنت وراءهما . ومن هنا ، يغدو مفهوماً مالجأ إليه الباحثون - ويلجأون - من محاولات حثيثة لبلوغ ماوراء «النص» .

وإذا كانت تلك المحاولات قد أثمرت - على أيدي رهط من الإسلاميين - أعمالاً ومصنفات أدت إلى ما أطلق عليه «أسباب النزول» ، إلا أن المسألة ظلت مُشْرعة الأبواب ، تنتظر جهوداً هائلة ، كي يجاب عن عدد كبير من أوجهها وجوانبها المعلقة . فحين يكون تاريخ محمد النبي ماقبل الهجرة إلى يثرب غامضاً إلى حد كبير بحيث إن إبن هشام ، المعتبر «أفضل مؤرخ لسيرة محمد ، لا يعطي أي تاريخ»[1] لتلك الفترة ، فإن تأريخ المرحلة القرآنية المكية يغدو - من ثم - مضطرباً وعصيّاً ، إلى حد كبير . بيد أن القيام بدراسة جدلية مركبة باتجاه استقصاء بنية النص القرآني في ضوء العلاقات مابين المعلن والخفي ، والمتواصل والمتفاصل ، والدّال والمدلول ، والتاريخي والمنطقي ، والسابق واللاحق ، وغيرها ، قد يكون من شأنه أن يثمر ، إلى حد أو آخر ؛ ناهيك عن أن أحداثاً وشخصيات وأموراً معينة ، وردت في ذلك النص ، يمكن أن تسهم في وضع يدنا على بعض ما نحن بصدده . وهذا ينطبق ، كذلك ، على النص الحديثي النبوي .

---

١) هنري ماسيه : الإسلام - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١١٢ .

ويبقى ذا قيمة خاصة - على صعيد التأريخ لما نعنيه هنا - ذلك الحدث الإنعطافي في حياة محمد ، وهو الهجرة من مكة إلى يثرب (المدينة) . فلقد كوّن هذا الحدث ، في رأي جل الباحثين ، نقطة علام على «ماقبله» وعلى «مابعده» ، أي على المرحلة المكية والأخرى المدنية .

ذلك لأن الموقف يفصح عن نفسه ، هنا ، بمثابته انتقالاً من مرحلة «**التبشير**» بالدعوة ، إلى مرحلة «**تأسيسها**» بصيغة التنظير لها ومنحها بعداً تنظيمياً . ولعل ما يحدد نقطة العلام المذكورة أو يضبط بعض سماتها الكبرى ، على نحو مكثف ومخصص ، «الوثيقة» التاريخية ، التي انبثقت عن المهمات الجديدة والنوعية ، التي بدأ يواجهها محمد في المدينة ، وهي تلك المعروفة بـ«وثيقة الجماعة الإسلامية المتحدة» .



الفصل الأول

مكة والمحور القرآني المكي

ينبغي ، باديء ذي بدء ، الإقرار بوجود أمر كابح - بدرجة أو بأخرى - للبحث الذي نتناوله هنا ، وهو صعوبة ضبط السور المكية والأخرى المدنية ، على نحو دقيق وواضح . وقد حاول جمع من الباحثين العرب والمستشرقين تذليلها ؛ بيد أن ماتحقق من نجاح ، على هذا الصعيد ، مازال ضئيلاً وربما غير حاسم وغير شاف .

أما الصعوبة فتكمن في أن ترتيب السور في القرآن لم يأت على أساس تحقيب زمني تاريخي **أولاً**[1] ؛ وفي أن هذا الترتيب لا يقوم على فكرة أو مقياس ترتيبي ناظم له وضابط **ثانياً** ؛ وفي أن السور الطويلة - ومعظمها ذو مصدر مدني - ليست ذات نسق موحد وإنما هي تقوم على التوليف مابين آيات متعددة ومختلفة **ثالثاً**[2] ؛ وكذلك وكما يعلن رهط من المحدثين وكتاب السيرة في أن

١) يلاحظ ، مثلاً ، أن سورة «الأنفال» - وهي من أوائل السور المدنية - تأتي مباشرة قبل سورة «براءة أو التوبة» - وهي من آخر السور المدنية . (انظر : تاريخ القرآن وغرائب رسمه وحُكمه لمحمد طاهر بن عبد القادر الكردي - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٧٢) .

٢) انظر حول ذلك ، مع المقارنة :

J.Fück: Die arabische Kultur und Islam im Mittelalter, a.a.O.,S.164.

وهنري ماسيه : الاسلام - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١١٠-١١٢ .

سوراً أو آيات أو ألفاظاً زيدت وأخرى أنقصت أو نسخت أو تلفت أو انتهت بموت حافظها[1] ، مما جعل القول بتمامية النص أمراً خلافياً رابعاً . وقد فعل كتّاب القرآن وجمّاعه - مقابل ذلك كله - أمراً حاسماً في رأيهم ، وهو ترتيب سور القرآن بحسب طولها وبحسب قصرها[2] . فجاءت الأقصر - وهي الأقدم - في آخر القرآن ، في حين أتت الطويلة منها في بدايته ؛ مع إستثناء وحيد يتمثل بـ«سورة الفاتحة» . فهذه الأخيرة وُضعت في فاتحة القرآن ، مع أنها تشتمل على سبع آيات فقط ؛ مع الإشارة إلى أن عناوين السور ليست جزءاً من النص الأصلي ، بل أضيفت إليه[3] .

ويلاحظ أن سورة الفاتحة المعنية لم تأت في مجموعة من المصنفات ، التي أنجزها أصحابها في «أسباب النزول»[4] ؛ فكأنما نُظر إليها على أنها قاسم عام

---

١) انظر حول ذلك وعلى سبيل المثال : مالك بن أنس - الموطأ (في سبعة أجزاء - صححه ورقّمه وخرج أحاديثه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي ، الجزء الثاني ، ص ١٠٥ والجزء السابع ، ص ٥١٥) ؛ وصحيح البخاري - الجزء الرابع ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٤٦، ٢١٧ ؛ وصحيح مسلم - الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١١٢ ، ٢٠٦ ؛ وسنن أبي داود - الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١١٢ ؛ وكذلك : علي الميلاني - التحقيق في نفي التحريف (٤) ، ضمن الدورية (تراثنا - العدد الأول ، ١٠ ، سنة٣ ،محرم ١٤٠٨هـ ، ص٧٦-١٠١) ؛ وهنري ماسيه : الاسلام - المعطيات المقدمة سابقاً ،ص ١٠٦-١١٠ . (وسنفصل في ذلك بعض التفصيل في كتابنا التالي حول النص القرآني) .

٢) بعض الباحثين يرى أن زيداً هو الذي قام بعملية الترتيب هذه ، حيث جعل «أطولها في الأول وأقصرها في الآخر» . (انظر : دومينيك سورديل - الاسلام ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٤٠) . وهذا يشير ، بوضوح ، إلى ما قاله بعض الدارسين الاسلاميين من أن ترتيب سور القرآن «من اجتهاد الصحابة» . (انظر : تاريخ القرآن وغرائب رسمه وحكمه لمحمد طاهر بن عبد القادر الكردي - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٧٦) .

٣) انظر : المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص ٤١ ؛ وكذلك : ول ديورانت - قصة الحضارة ، الجزء الثالث ، المجلد الرابع ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٥١ .

٤) انظر ، على سبيل المثال ، كتاب السيوطي : لباب النقول في أسباب النزول - المعطيات المقدمة سابقاً .

مشترك بين سور القرآن كلها . وقد يكون من وراء ذلك أنها تأتي في صيغة «الصلاة» ، منتهيةً بـ«آمين»[1] ، بحيث تمثل نداء للّه ، إذا ما توافق مع «تأمين الملائكة» ، حُسب «رصيداً كبيراً للمصلي» . ومحمد يعلن ذلك للمؤمنين :

«إذا أمن الإمام فأمّنوا ، فإنه من وافق تأمينُه تأمين الملائكة غُفر له ما تقدم من ذنبه»[2] .

ومن هنا ، اعتبرت «سورة الفاتحة» أمَّ القرآن . وقد قال النبي بصددها :

«من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خِداج . هي خداج . هي خداج . غير تمام»[3] .

وفي هذا ماقد يكون ردّاً جزئياً على الشق الثاني من صعوبة الضبط التاريخي والبنيوي للسور القرآنية (أي افتقاد فكرة أو مقياس ترتيبي وضابط للنص القرآني كلاً وأجزاء) . بيد أنه لعلنا سنجد أنفسنا مدعوين إلى التحفظ حيال ذلك ، حالما نلاحظ أن بعض عناصر السورة المعنية (الفاتحة) لا تأتي إلا في المرحلة المكية ، في حين أن المرحلة المدنية ستخلو منها . أما هذه العناصر فيبرز منها لفظ «الرحمن» وصيغ الأيمان والأدعية . ومن ثم ، فإنه يبدو أن المسألة تظل مشكَلة ومفتوحة .

---

١) يلاحق جرجي زيدان مصدر هذه اللفظة (آمين) ، فيرى أنها ـ مع غيرها ـ من الألفاظ النصرانية واليهودية التي دخلت اللغة العربية من أصل سرياني أو كلداني . . . وقد يشتبه بعضها بالأصل العبراني ، أو ربما كان بعضها عبرانياً وقد وصل العربية على يد السريان» . (جرجي زيدان : تاريخ اللغة العربية ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٨٧) .

٢) مالك بن أنس : الموطأ ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، الجزء الأول ، ص ٧٦ . انظر كذلك : صحيح البخاري ـ الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٠٤ . وقد أشار إلى هذه المسألة هنري ماسيه ، دون ملاحظة الطابع المحدود والجزئي منها : (انظر : هنري ماسيه ـ الاسلام ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١١٠) .

٣) مالك بن أنس : الموطأ ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، الجزء الأول ، ص ٧٤ .

وإذا كانت يد الترتيب والتنسيق قد طالت الإطار الشكلي العام للسور القرآنية بحيث جاءت الأطول قبل الأقصر ، إلا أن المسألتين الرئيستين الأخريين ظلتا بمنأى عن ذلك ، ونعني بهما السياق الزمني التاريخي للسور والآيات ، والوحدة البنيوية للموضوعات التي تشتمل عليها هذه الأخيرة ومن ثم ،فنحن نقول ، إذا كان الأمر كذلك ، فإننا نفتقد تسلسلاً زمنياً تاريخياً(تراتبياً) لمحتويات القرآن في المصحف الذي بين أيدينا (المصحف العثماني المسمى بـ«المصحف الإمام») ؛ كما أننا نواجه في النص القرآني أمشاجاً غير متسقة في بنية أو في بنيات موحدة .

فما يتصل ، مثلاً ، بالآيات القانونية ، نلاحظ غياب موضوع واحد يجمع بينها . وكذا الأمر - إلا نادراً - بما يتعلق بآيات المواريث والطلاق . ولعل أحمد أمين على حق ، حين أرجع ذلك إلى :

«أن القصد الأول للقرآن تأسيس أركان الدين ، والدعوة إلى التوحيد ، وتهذيب النفوس ، ووضع مبادىء للأخلاق ، فأما القصد التشريعي فيلي هذا . ومن ثم كان كثير من آيات التشريع وارداً في سياق الأول وعلى أسلوب الدعوة والهداية ، لا على الأسلوب القانوني المألوف»[1] .

وربما كان ذلك من وراء ماقصد إليه جموع من الفقهاء والدارسين الإسلاميين ، حين أطلقوا على القرآن «كتاب هداية» ، وذلك بالتعارض أو بالتقابل مع «كتاب سياسة» أو «كتاب تشريع» أو «كتاب علم» إلخ . . (وقد أتينا على بعض ذلك في الفصول الأولى من هذا الكتاب) .

هكذا ، إذاً ، تبدو مهمة البحث في النص القرآني ، مكياً ومدنياً ، أمراً في غاية الصعوبة والمشكلية ، خصوصاً وأن جلّ الشراح والمفسرين وكتاب السيرة لم يولوا أهمية لتواريخ الأحداث ماقبل «الهجرة النبوية» . وما نواجهه من تأريخات لحادث أو آخر ولشخص أو آخر لدى جمع من أولئك ولتلك المرحلة ، لا يركن

---

١) أحمد أمين : فجر الاسلام - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٢٩ .

إليه تماماً ، وذلك بسببٍ من أن استمرارية نوعٍ من التأريخ الموحّد ، لم تهيمن ، ولم يؤخذ بها . ويخبرنا الطبري عن بداية أو بدايات التأريخ لدى المسلمين ، فيقول ـ وهو الذي أنجز مطوّله التأريخي الشهير ـ :

« . . . إن النبي ﷺ لما قدم المدينة . . . أمر بالتأريخ . . وقد قيل إن أول من أمر بالتأريخ في الإسلام عمر بن الخطاب . . وذلك أنهم (أي العرب) لم يكونوا يؤرخون على أمر معروف يعمل به عامتهم ، وإنما كان المؤرخ منهم يؤرخ بزمان قحمة (أي القحط الشديد) كانت في ناحية من نواحي بلادهم ، ولزْبة أصابتهم ؛ أو بالعامل كان يكون عليهم ، أو الأمر الحادث فيهم ينتشر خبره عندهم . .»[1] .

ولهذا ، سيكون البحث في المرحلة القرآنية المكية قائماً على مجموعة من الإفتراضات التاريخية المدعمة ، كثيراً أو قليلاً ، بأبحاث تسهم في الكشف عنها (أي المرحلة) ، مثل البحث الفقهي اللغوي (الفيلولوجي) للنص القرآني ، وغيره . وقد عمل بعض الباحثين الإسلاميين والغربيين على وضع مبدأ أولي عام يُنطلق منه من أجل الكشف عن نمطيْ الخطابين المكي والمدني في القرآن ؛ فوصل البعض منهم إلى نتائج أولية تقريبية . وينبغي أن يذكر ، هنا ، السيوطي الذي انطلق ، مثلاً ، من أن الخطاب المكي تمثل بعموميته ، في حين أن الخطاب المدني تميز

---

١) تاريخ الطبري ـ جـ٢ ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٩٠ ـ ٣٩١ . انظر كذلك : تاريخ الخلفاء للسيوطي ـ تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ١٩٦٤ ، ص ١٣٦ ، حيث يجري التأكيد على أن «أول من كتب التاريخ من الهجرة» هو عمر بن الخطاب .

وينبغي أن نشير ، هنا ، إلى أن أحد الأحداث التي ألمت بالحجاز وأثرت فيه باعتبارات متعددة ، منها اللغوي والتأريخي ، كان دخول الاحباش إلى مكة بهدف الإطاحة بكعبتها وتحويل الاهتمام باتجاه «القليّس» ، الذي بناه أبرهة في اليمن . وكان من شأن ذلك ان أرخ الحجازيون من هذا الحدث ، الذي دخل التاريخ باسم «عام الفيل» . والقرآن نفسه سيتحدث عن ذلك لاحقاً . (انظر مع المقارنة : جرجي زيدان ـ تاريخ اللغة العربية ، تقديم عصام نور الدين ، دار الحداثة بيروت ، ١٩٨٠ ص ٣٨) .

بخصوصيته . فإ ذا كان الأول أفصح عن نفسه بعبارة تتحدث عن «الناس» ، كما يقرر السيوطي[1] ، تعبيراً عن مخاطبة الجميع حيث كانوا يمثلون في نظر محمد كتلة غير متمايزة بعد تمايزاً واضحاً ، فإن الخطاب الثاني (المدني) قام على مخاطبة «المؤمنين» :

«يومئذ يصدر الناس أشتاتاً ليُرَوا أعمالهم»[2] ؛ و«العصرِ . إن الإنسان لفي خسر . إلا الذين آمنوا»[3] ؛

«هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين ليزدادوا إيماناً . . ليدخل المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار . . .»[4] ؛

«إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم»[5] .

ويلاحظ ـ تعميقاً وتدقيقاً لذلك ـ أنه في الخطاب المدني لا يبرز «المؤمن» إلا عبر «الكافر» أو «المنافق»[6] أي بصيغة ثنائية ستتسع أهميتها مع بروز المهمات السياسية والإدارية التنظيمية والإقتصادية والإجتماعية المشخصة ؛ مما يعني أن معجمية جديدة ، بقدر أساسي ، كانت من وراء ذلك الخطاب الآخذ في الهيمنة . وعلى هذا النحو ، أمكن الوصول إلى بعض المقاييس الدقيقة أو التقريبية ، التي لبّت بعض الحاجة ، على صعيد المسألة . وعلينا أن نشير إلى أن مثل هذه المقاييس هي عامة ، بحيث إ نها لا تنطبق تماماً على الموقف المعني ؛

---

١) يقول السيوطي في كتابه «مختصر الإتقان في علوم القرآن ـ اختصار وتعليق صلاح الدين أرقه دان ، دار النفائس ، الطبعة الثالثة ١٩٩٠ ، ص ٥٧» : لمعرفة المكي والمدني طريقان سماعي وقياسي . أما القياسي فيقوم على «أن كل سورة فيها (يا أيها الناس) فقط . . . فهي مكية» .

٢) القرآن ـ سورة الزلزال/٦ (مكية) .

٣) القرآن ـ سورة العصر/١ـ٣ (مكية) .

٤) القرآن ـ سورة الفتح/٤ـ٥) (مدنية) .

٥) القرآن ـ سورة الأنفال/٢ (مدنية) .

٦) انظر القرآن ، مثلاً سورة الأنفال/٧ ؛ سورة الفتح/٦ ؛ سورة التوبة/٦٦ ـ ٦٧ (مدنية) .

كما أنها تنطوي على عناصر من الخصوصية ، بقدر يجعل منها أداة مقبولة في الحدود المقبولة . وقد سار على هذا المنوال مستشرقون ، أسهموا في إرساء أسسه بصورة مدعمة بمنجزات بعض العلوم الإجتماعية واللغوية . وقد يكون السيوطي والشاطبي والسمرقندي وأحمد أمين ووايل Weil ونولدكه Nöldeke وتور آندريه T. Andrae ويوهان فيّك J . Fück وهنري ماسيه H.Masse وغيرهم ، من أهم من قام بهذا الإنجاز .



إن بحثاً أولياً في السور المكية يضعنا أمام فكرة محورية ، نواجهها فيها ، على نحو يكاد يكون شاملاً . هذه الفكرة تتمثل في التذكير بـ«يوم الحساب» ، وبالتحذير منه . **وفي سياق ذلك** ، تُظهَر فكرة التوحيد الإلهي ، وتعمم ، وتُقرن قرناً وظيفياً بتلك الفكرة «الأخروية» . ومن هنا ، أمكن الإقرار مع تور آندريه في قوله بأن شهادة «أن لا إله إلا الله»- وهي الركن الإعتقادي الأول في البناء الإسلامي المحمدي - لم تُضف إلى الحياة المكية ، في حينه ، إلهاً جديداً[1] . فـ«الله» كان ذا حضور واسع ومباشر في تلك الحياة المكية قبل محمد ، وفي المرحلة المعاصرة لدعوته ، وإن كان إلى جانبه آلهة أخرى . وقد أشرنا ، في أكثر من موضع سابق ، إلى أن الأوثان والأصنام المكية كانت لتقريب أهلها «إلى الله زلفى» ؛ مما يظهر أن القول بهيمنة «الوثنية الخالصة» في حياة المكيين ، أمر تعوزه الدقة .

ولقد أتى القرآن بسوره واكتمل على مدار ثلاثة وعشرين عاماً ، كان ثلثاها تقريباً في مكة ، والثلث الأخير في المدينة . وهنالك ، حتى الآن ، اختلاف حول «السورة الأولى» من تلك السور- وهي بالطبع مكية . ولعل أحد أوجه الخلاف بين جمع ممن قاموا بدراسات قرآنية حديثة ومعاصرة ، انطلق من كيفية واحتمالات ممارسة النقد اللغوي الدلالي ، حيال النص القرآني . فكما هو معروف ، هناك نوع من الإجماع بين كتاب السيرة وغيرهم من الفقهاء والمؤرخين الإسلاميين والمستشرقين ، على أن السورة ذات الرقم الترتيبي (٩٦) - وهي سورة العلق - هي هذه الأولى[2] . وهذا الإجماع التقريبي يأتي بالرغم من أن خمسة وتسعين سورة تأتي قبل السورة المذكورة ، وأن ثماني عشرة أخرى

---

١) انظر :

J.Fück- Arabische Kultur u.Islam im Mittelalter, a.a.O.,s.146.

٢) انظر ، على سبيل المثال : سيرة ابن هشام - الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٢٠-٢٢١ ؛ تاريخ الطبري : الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٩٨ ؛ هنري ماسّيه : الاسلام ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١١٣ .

تأتي بعدها ؛ مما يضعنا ، ثانية ، أمام المعطى التاريخي المتمثل في أن ترتيب سور القرآن هو - في أصله - ذو طابع توقيفي . لكن بعض الباحثين المستشرقين - ومنهم آندريه تور - يرون أن السورة الأولى المعْنية هي واحدة من الإثنتين اللتين تحملان رقميْ (٥٣) - وهي سورة النجم - و(٨١) - وهي سورة التكوير -[1] . ولعل الأدق ، فيما نرى ونرجح ، هو أن سورة العلق هي الأولى ، وذلك بسبب من أنها تحمل مضموناً مباشراً بدعوة محمد للقيام بمهمته ؛ إضافة إلى أنها تُظهر أن محمداً كان يتعرف على «جبريل - حامل الوحي» ، لأول مرة . وهذا مايجعل رأي (تور) السابق غير محتمل ، وإن كانت السورتان المذكورتان (٥٣ و ٨١) تتحدثان عن رؤية محمد لجبريل[2] .

أما آخر ماأتى من القرآن فهو ، كذلك ، موضع خلاف . فهنالك من يرى ذلك في ماورد في «حجة الوداع - اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي»[3] ؛ كما أن هنالك من يراه في «آية الربا» ، وهي التي خُتمت بها آيات الربا في «سورة البقرة - واتقوا يوماً تُرجعون فيه إلى الله ثم توفّى كل نفس ما كسبت وهم لا يُظلمون»[4] . ولعل هنالك إجماعاً على عدم الأخذ بالرأي الأول ، وعلى حصر الموقف بين «آية الربا» المذكورة من «البقرة» من طرف ، و«آية الكلالة» و«سورة براءة» من طرف آخر . ويحسم البعض هذه المقابلة الثنائية ، التي يقول بطرفها الأول إبن عباس (إبن عم محمد) وبطرفها الثاني البراء

---

١) انظر :
J.Fück -Arabiche Kultur u.Islam im Mittelalter, a.a.O.,S.161-162.

٢) نواجه آراء أخرى حول المسألة المعنية لدى كتاب سير وفقهاء . فأبو سلمة بن عبد الرحمن يُسأل من أحدهم : «أي القرآن أنزل؟ قال (يا أيها المدثر) فقلت : أو (إقرأ)؟ قال : إني احدثكم ما حدثنا رسول الله صلعم» . (السيرة النبوية وأخبار الخلفاء للبستي - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٦٦) .

٣) القرآن - سورة المائدة/٣ .

٤) سورة البقرة/٢٨١ .

بن عازب ، لصالح الأول ، بسبب من اختتام «حياة النبوة» بأن التذكير بخطورة الربا أمر مناسب ، في هذا المساق[1] .

ولعلنا نلاحظ أن مجيء الآية القرآنية الأخيرة **ضمن** «سورة البقرة» ، يثير المشكلة نفسها ، التي واجهناها لدى تحديد السورة الأولى من القرآن ؛ نعني بذلك عدم التقيد بالتراتب الزمني التاريخي للسور والآيات ، وبالتالي الإختراق التنسيقي المنطقي لها . وحيث يكون الأمر كذلك ، فإن السؤال التالي يغدو وارداً ومسوغاً : إذا كان النص القرآني قد طرأ عليه هذا الإختراق المنطقي التنسيقي (والإختراق المثني كما لاحظنا من قبل وكما سنلاحظه فيما بعد) ، فكيف يصح أن نصنف مراحله الكبرى إلى اثنتين (ناهيك عن تصنيف كل من هتين إلى حقب أو أقسام) ، و ما مصداقية ذلك التاريخية؟

إن ذلك السؤال الإشكالي ، على أهميته ، ليس من شأنه أن يُقصي الصحة النسبية لتصنيف القرآن مكياً ومدنياً ، ولا أن يحول دون البحث عن حقب (محطات) مختلفة ضمن هذا التصنيف . ولكنْ يمكن القول ، في كل الأحوال ، بأن ذلك التحقيب وهذا التصنيف ينبغي أن يُسلك الطريق إليهما بحذر شديد وتحفظ وتؤدة ، بصيغ احتمالية ، تبقي الباب مفتوحاً أمام ماقد يجد على صعيد البحث .



---

١) محمد عبد الله دراز : المختار ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٦٠-٦٣ .

كنا قد اعتبرنا المرحلة المكية ، عموماً ، الإطار التاريخي ، الذي ظهرت فيه التصورات المحمدية الأولى حول «يوم الدينونة والحساب» ، والتبشير به ، وبكونه أصبح قاب قوسين أو أدنى . ولعلنا نشير ، الآن ، إلى أن بواكير تلك المرحلة هي التي جسدت ، أكثر من غيرها من الحقب المكية التالية ، التصورات المذكورة .

وغالباً ما يلاحظ على سور هذه **الحقبة المكية الأولى** (وهي - بحسب التقسيم الذي وضعه نولدكه - السنوات الأربع الأولى من الدعوة المحمدية)[1] جيشان عاطفي لاهث ، يخترق آيات التبشير باقتراب «اليوم المشهود» ، حيث يحاكم فيه الناس على أعمالهم ، وحيث لا يعرف المرء فيه - من هول الموقف - سوى نفسه والرغبة في «الخلاص الذاتي» . لنقرأ بعض ذلك في سور مكية مختلفة ، تلتقي في نقطة مركزية ، هي الهول المنتظر ، ومن ثم الإعد اد من الآن - لما يمكن أن يزيل هذا الهول ، أو يخفف منه ؛ لأن الله قادر - حينئذ - على إحياء الأموات وحشرهم للحساب :

«لا أقسم بيوم القيامة ... أيحسب الإنسان ألَّنْ نجمع عظامه . بلى قادرين على أن نسوي بنانه . بل يريد الإنسان ليفجر أمامه . يسأل أيانَ يومُ القيامة . فإذا برق البصر . وخسف القمر . وجُمع الشمس والقمر . يقول الإنسان يومئذ أين المفر - سورة القيامة/ ١ ،٣-١٠» ؛ «إنما توعدون لواقع . فإذا النجوم طُمست . وإذا السماء فُرجت . وإذا الجبال نُسفت . وإذا الرسل أقّتت . لأي يوم أجّلت . ليوم الفصل . وما أدراك مايوم الفصل . ويل يومئذ للمكذّبين ... ويل يومئذ للمكذبين ... ويل يومئذ للمكذبين ... ويل يومئذ للمكذبين ... ويل يومئذ للمكذبين ... ويل يومئذ للمكذبين ... ويل يومئذ للمكذبين ... ويل يومئذ للمكذبين ...

---

١) انظر كتاب الباحث المستشرق المذكور ، فيما يتصل بالترتيب الزمني للآيات القرآنية بمرحلتيها المكية والمدنية وبالحقب الثلاث للمرحلة الأولى :

Geschichte des Korans.

ويل يومئذ للمكذبين ... ويل يومئذ للمكذبين - سورة المرسلات / ٧- ١٥، ١٩، ٢٤، ٢٨، ٣٤، ٣٧، ٤٠، ٤٥، ٤٧، ٤٩» ؛ «عمّ يتساءلون . عن النبأ العظيم . الذين هم فيه مختلفون . كلا سيعلمون . ثم كلا سيعلمون ... إن يوم الفصل كان ميقاتاً . يوم ينفخ في الصور فتأتون أفواجاً .. إن جهنم كانت مرصاداً . للطاغين مآباً .. فذوقوا فلن نزيدكم إلا عذاباً .. ذلك اليوم الحق فمن شاء اتخذ إلى ربه مآباً . إنا أنذرناكم عذاباً قريباً يوم ينظر المرء ماقدمت يداه ويقول الكافر يا ليتني كنت تراباً- سورة النبأ /١- ٥ ،١٧- ١٨ ، ٢١- ٢٢ ، ٣٠ ، ٣٩- ٤٠» ؛ «فإذا جاءت الطامّة الكبرى ... وبرزت الجحيم لمن يرى . فأما من طغى . . . وأما من خاف مقام ربه ... فإن الجنة هي المأوى . يسألونك عن الساعة أيّان مرساها . . إنما أنت منذرُ من يخشاها - سورة النازعات /٣٤ ،٣٦- ٣٧ ، ٤٠- ٤٢ ، ٤٥» ؛ «فإذا جاءت الصّاخّة . يوم يفر المرء من أخيه . وأمه وأبيه . وصاحبته وبنيه ... وجوه يومئذ مُسفرة . ضاحكة مستبشرة . ووجوه يومئذ عليها غبرة . أولئك هم الكفَرة الفجَرة- سورة عبس /٣٣- ٣٦ ، ٣٨- ٤٠ ، ٤٢» ؛ «إذا السماء انفطرت ... وإذا القبور بُعثرت .. وما أدراك ما يوم الدين ... يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً والأمر يومئذ لله - سورة الإنفطار / ١ ، ٤، ١٧، ١٩» ؛ «والسماء ذات البروج . واليوم الموعود - سورة البروج /١- ٢» ؛ «إذا زلزلت الأرض زلزالها . وأخرجت الأرضُ أثقالها . وقال الإنسان مالها . يومئذ تحدث أخبارها . بأن ربك أوحى لها- سورة الزلزال /١- ٥» ؛ «القارعة . ما القارعة . وما أدراك ما القارعة . يوم يكون الناس كالفراش المبثوث - سورة القارعة/١- ٤» .

ويمكن ملاحظة أن القوة الإلهية «الديّانة» ، التي يقف الناس أمامها «يوم الحساب» ، تتجسد في إله يتمثل طابعه الأساس - في المرحلة المكية المعنية هنا - في كونه مقاضياً . وهذا يفهم من سمات المرحلة المذكورة ، القائمة - أساساً - على أن الناس تنكروا للشرائع التي «نُزّلت» عليهم ، أو حرفوها ؛ فحق عليهم العذاب .

إن ذلك يسمح بفهم القوة الإلهية المذكورة مجسدةً بـ «**الله المُقاضي**» . وقد أبرزنا في الآيات ، التي أوردناها فيما سبق ، الخصوصية المكية ، الكامنة في ثنائية «الخطيئة والعقاب» . ولعلنا - بعد أن تبينّا ذلك عبر «الله المقاضي» - أن نقدم مثالاً يكثف تلك الثنائية ، من خلال الفكر التالية : ١) لقد خرج الناس عن الهدى ؛ ٢) إن الله المقاضي يعلم ذلك مسبقاً ، من موقع كونه كلي المعرفة والقدرة ؛ ٣) كان على الناس أن يتنبهوا وأن يرعووا ، ولكنهم لم يفعلوا ؛ ٤) إذاً ، فلْيعرّفوا بقدرة الله ، وبـ «علمه السابق» بذلك ، هذا العلم الذي اعتقد الناس ، واهمين ، أنهم إما قادرون على اللّف عليه ، وإما مرغمون على الاعتراف به ، ولكنْ حيث يستبِقون ذلك بالطمع برحمة الله . ههنا ، في التصور الأخير ، لابد أن تتغلب خصوصية المرحلة المكية ، فيندلع الوعيد بـ «انتقام رهيب» قد يُحيل إلى التصور اللاهوتي اليهْوي ، ويفوّت على الناس الفرصة في الحصول على «الرحمة الالهية» :

«ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكنْ حقّ القول مِنّي لأملأنّ جهنم من الجنة والناس أجمعين»[1] .

إن هذه الآية الاخيرة تتحدر ، مع الآيات الأخرى التي أوردناها من قبل ، من المرحلة المكية الباكرة . وقد لاحظنا أنها - جميعاً - تتضمن ، إعلاناً أو إفصاحاً ، تصور «الله المُقاضي» . بيد أننا نستطيع أن نرى في «سورة الأنعام» السورة المؤسِّسة للمرحلة المكية . ففيها يبرز التصور حول «الله المقاضي» بنبرة أكثر وضوحاً ، وكثافة ، وتركيزاً . وهذا القول قد تظهر صحته في ضوء أخذ السورة المذكورة ، في إجمالها وعمومها . ففيها يرد الحديث عن «القاهر»

---

١) القرآن - سورة السجدة (مكية) / ١٣ . ولعل الآية التالية تؤكد على الثنائية المبينة فوق ، من موقع التأكيد على ضرورة أن يُترك الناس يعمهون في ضلالهم ، دون التلويح لهم بـ«اقتراب الساعة» ، لكونهم يعلمون ذلك ولا يلتزمون به : «إن الساعة آتية أكاد أخفيها لتُجزى كل نفس بما تسعى» . (قرآن - سورة طه /١٥) .

و«الحاشر» و«الوليّ» و«المقاضي» ، الذي يقف الناس أمامه «يوم الحشر» ، يقاضيهم على أعمالهم الحسنة والسيئة ، وذلك على نحو قطعي :

«وهو **القاهر** فوق عباده وهو الحكيم الخبير ـ آية ١٨» ؛ «ويوم نحشرهم جميعاً ثم نقول للذين أشركوا أين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون ـ آية ٢٢» ؛ «وأنذر به الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم ليس لهم من دونه وليّ ولا شفيع لعلهم يتقون ـ آية ٥١» ؛ «وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلم ماجرحتم بالنهار ثم يبعثكم فيه **ليقضى** أجل مسمّى ثم اليه مرجعكم ثم ينبئكم بما كنتم تعملون . وهو **القاهر** فوق عباده . . . ثم رُدّوا إلى الله مولاهم الحق الإله **الحُكمُ** وهو أسرع الحاسبين ـ آيات ٦٠ـ٦٢»[1] الخ . . .

وقد هدفنا من إيراد تلك الآيات وما سبقها مما يدخل في المحور المذكور ، والقائم على تصور «المُقاضي» ، إلى التنبيه على الأهمية المركزية لـ«يوم الحساب» ، الذي يكتسب صيغاً متعددة ، وردت معنا في السياق ، مثل «يوم الصّاخّة» ، و«يوم القارعة» ، و«يوم الحق» ، و«يوم الدين» الخ . . . وهذا من من شأنه الإشارة إلى أن البواكير المكية المعنية لم تُستنفد بالتصور المذكور . فقد برزت ، **معه ومن موقعه** ، تصورات أخرى ، كانت تأخذ مكانها في الترسانة القرآنية الجديدة . من هذه التصورات يبرز «الرسول» و«المنذر» و«المبشّر» و«المبلّغ»[2] ؛ إضافة إلى ذ لك ، تفصح عن نفسها بعض الأفكار الجديدة في التاريخ الديني عموماً ، وفي طليعتها فكرة «تعاقب الوحي» على رسل وأنبياء

---

١) خطوط التشديد مني : ط .تيزيني .

٢) انظر ، على سبيل المثال ، الآيات التالية : ١ـ٢ من سورة نوح ؛ ١٥ من سورة المزمل ؛ ٣٦ من سورة المدّثر ؛ ٤٥ من سورة النازعات ؛ ١٩ من سورة التكوير ؛ ٢٤ من سورة الإنشقاق» . وقد تُبرز الآيات التالية الموقف على نحو واضح : «وما على الرسول إلا البلاغ المبين ـ سورة النور /٥٤» ؛ «وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيرا ـ سورة سبأ / ٢٨» ؛ «وانذر عشيرتك الأقربين ـ سورة الشعراء/٢١٤» .

متعددين متعاقبين . أما هذه الفكرة فتقوم على أن الله يرسل الرسل في مراحلهم «المقدّرة منه» ، وعلى نحو يستطيع كل رسول بمقتضاه أن يخاطب شعبه بلغته الخاصة . وهنالك آية قرآنية تشير إلى ذلك ، بوضوح :

«وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم»[١] .

ويلاحظ المستشرق J.Fück أن تلك الفكرة تجد موازياً لها في المذهب الغنوصي ، وبصورة خاصة لدى ماني[٢] . بيد أن ذلك لا ينبغي أن يعني أن الفكرة المذكورة تجد مصدرها لدى ماني ، أو في الغنوصية عموماً . ولعلنا نشير إلى أن تصور «المسيح المخلص» ، أو «المسحاء المخلصين» لدى التوراتيين ، يتقاطع ، بقدر أو بآخر ، معها . لكن هذا وذاك وإن تضمن دلالة التشارك ، فإنه يبقى محافظاً على خصوصية الموقف المحمدي الاسلامي . وقد انطوت فكرة تعاقب الرسل والأنبياء هذه ، كما هو ملاحظ ، على المسوغات اللاهوتية (التاريخية) للنبوة المحمدية . أما الجديد فكمن في أن «رسالة محمد» نُظر إليها على أنها الأخيرة ، في عملية التعاقب تلك .

وفي هذا السياق ، ينبه Fück إلى أن القرآن حين يتحدث عن «الصحف الأولى» في «سورة الأعلى»[٣] ، فإن ذلك لا يعني أنه (أي القرآن) يحيل إلى إبراهيم وموسى ، كما يرد في ظاهر الآية . إن الإحالة ، هنا ، تتجه نحو «عاد وثمود» ، وذلك لأن معرفة محمد - في أوائل دعوته - باليهودية والمسيحية لم تكن كافية لذلك[٤] . فهذه المعرفة كانت تحقق نمواً متصاعداً ، ومتطابقاً - عموماً وإجمالاً - مع الأحداث .

---

١) القرآن - سورة ابراهيم /٤ .

٢) انظر : J.Fück - Arabische Kultur... a.a. O., S. 147-148.

٣) «إن هذا لفي الصحف الأولى . صحف ابراهيم وموسى» - السورة المذكورة /١٨-١٩ .

٤) انظر : J.Fück - Arabische Kultur und Islam im Mittelalter, a.a.O., S.149.
ويلاحظ الباحث المذكور أن هذه الآية القرآنية (إن هذا لفي الصحف الأولى . صحف ابراهيم وموسى - سورة الاعلى /١٨-١٩) ، تجد تفسيراً لها في سورة النجم /٣٦-٥٤ ، =

من طرف آخر ، يلاحظ أن الحقبة المكية الأولى إذ ألحت على التحذير و«الترهيب» من «يوم الدينونة القريب» ، فإنها اتجهت - بالمقابل - إلى «ترغيب» المكابرين بـ «جنة قطوفها دانية» ، إنْ أذعنوا للإسلام ، وانقادوا إليه ؛ مما يضع أيدينا على تلك الآيات المفعمة باللذات البشرية الحياتية ، التي كان يفتقدها المكيون - إلا طغمة متصاعدة في التضاؤل - والتي سينالونها «جزاء ما يفعلونه من الخير في الحقل الإسلامي» . وقد نشير إلى أن الحقبة المكية المذكورة مثلت تكريساً لمحمد ، بمثابته واعظاً نذيراً منذّداً بالأوضاع «الشاذة» ، وممهّداً بـ «يوم تقشعر له الأبدان» ، ومبشراً بـ «الجنة جزاء المتقين» . ومن ثم ، جاء أسلوب آياتها أسلوباً تقريعياً نارياً تارةً ، حيث يتصل الأمر بـ«جهنم» ، وليّناً ملوّناً بألوان جذابة مثيرة تارة أخرى ، حيث يتصل بـ«الجنة» . ولذلك ، غلبت على سور الحقبة المعْنية سمات بارزة ، قد تكون التالية في طليعتها : القِصر ، والشاعرية ، والوقع اللاهث المتقطع الأنفاس ، والحسم الأخلاقي المتصاعد ، ودغدغة العواطف أو محاصرتها ، والقطع في المواقف ، والنظر إلى الظاهرات الطبيعية بمثابتها «تصديقاً للقول» ، واستخدام الضخم منها كالجبال والسموات والبحار للتمثيل على «قدرة الله العظمى» ، وذلك بصيغ تعج بالخطابية والتحذير والقَسَم والتهويل[1] . ولعله يلاحظ أنه - في الحقبة المكية المعنية هنا - برزت معجمية خاصة أشرنا إلى الفكرة المركزية التي انطوت عليها ، وهي التحذير من «يوم الحساب» . وما ينبغي إضافته

= حيث يتضح أن المعني بذلك (عادوثمود) . ويضيف إلى ذلك ، تدليلاً عليه ، أن صيغة لفظة (إبراهيم) لا تتطابق مع الصيغة العبرانية لها وهي (أبراهام) . (انظر المرجع السابق نفسه بمعطياته المذكورة ذاتها) .

١) من ذلك ، مثلاً : «والسماء ذات البروج . واليوم الموعود - سورة البروج / ١-٢» ؛ «والفجر . وليال عشر . . هل في ذلك قسمٌ لذي حِجر . الم تر كيف فعل ربك بعاد - سورة الفجر /١-٢ ، ٥-٦» ؛ «والشمس وضحاها . والقمر إذا تلاها - سورة الشمس / ١-٢» ؛ «أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت . وإلى السماء كيف رفعت . وإلى الجبال كيف نصبت . وإلى الأرض كيف سطحت . فذكر إنما أنت مذكر - سورة الغاشية / ١٧-٢١» .

هو أن تلك المعجمية هيمنت فيها مجموعة من الكلمات ، يُحيل بعضها إلى بعض المصادر العقيدية الدينية للإسلام . فهنالك الكلمتان ، اللتان عبرتا عن قطبيْ الرحى في التحذير من «يوم الحساب» المذكور ، وهما «جهنم» و«الجنة»[1] . ويرى بعض الباحثين[2] أن المصطلحات «غير العربية» ، التي استخدمها القرآن والحديث ، تعود - بصورة أولية - إلى الآرامية ، التي تشير تضايفياً إلى «السريانية»[3] والتي مثلت ، في حينه ، اللغة العالمية للثقافة في الشرق الأدنى ، واستخدمت - من ثم - من قِبل الأديان والاتجاهات العقيدية الدينية المتعددة . وإذا كان صاحب هذا الرأي محقاً في النظر إلى «الأرامية» على أنها مصدر ما اعتبره مصلحات «غير عربية» في القرآن والحديث النبوي ، إلا أن ما يقوم به من إيجاد تمييز بنيوي بين الآرامية والعربية ، بعيد عن الحقيقة التاريخية ، كما يراها باحثون كثر . فجواد علي يرى أن الكتابات الوحيدة ، التي وصلتنا من مرحلة ما قبل الاسلام (الجاهلية) ، تنتمي إلى بلاد الشام . ونستطيع نحن - إلى ذلك -

«أن نقول ان أصحابها كانوا عرباً ، وان عربيتهم كانت قريبة من عربية القرآن الكريم ، وأنهم كانوا يكتبون بقلم غير قلم المسند (الجنوبي) ، وأن قلمهم هذا مأخوذ من قلم بني ارم وان ثقافة هؤلاء كانت متأثرة بثقافة النبط إلى حد كبير ، وذلك نتيجة للجوار ولاتصالهم ببني ارم»[4] .

---

١) وهذا يتطابق مع آراء المسلمين الأوائل . فعائشة زوجة محمد تخبر عن بدايات «الوحي» قائلة : «نزل أول ما نزل منه سورة من المفصل فيها ذكر الجنة والنار حتى إذا تاب الناس إلى الاسلام . . .» . (صحيح البخاري - جـ٣ ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٨٨) .

٢) انظر ، على سبيل المثال :

J.Fück - Arabische Kultur... a.a.O., S.149.

٣) انظر : الأب مرمرجي الدومنكي - مقالة تمحيصات معجمية بالثنائية والألسنية (مجلة : الأديب ، بيروت ، عدد كانون الثاني ١٩٤٤ ، ص١٨) .

٤) جواد علي : المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام - الجزء السابع ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣٦-٣٧ . وضمن هذا الأفق للمسألة ، يرى هنري ماسيه (الاسلام - المعطيات =

إن ما يهمنا من ذلك يقوم على الإشارة إلى التأثير الشامي العميق في المنظومة الدينية الاسلامية ، وإلى أن الاسلام - عموماً - أتى يحمل وشماً عالمياً ، في حينه ، ربما إلى درجة أن التأثير الشامي كان من الحوافز الكبرى في تكوين الاسلام عقيدة وتنظيماً . (وقد أتينا على بعض ذلك في سياق سابق) .

وإذا خصصنا النظر في جملة رئيسة من المصطلحات ، مثل «جهنم» ومصطلحات أخرى ، فان الرأي يتجه إلى أنها أتت من «اللغة الاثيوبية - الحبشية» ، في حين أن البعض يحيلها إلى السريانية أو الكلدانية أو ربما كذلك العبرانية[1] .

وعلى صعيد كلمة «الجنَّة» ، قد يلاحظ وجود صلة ما بينها وبين «الجِنَّة» . فهذه الأخيرة ، التي تظهر بوصفها تأنيث جمع معادل لـ«الجِنّ» بمثابتهم تذكير جمع ، لعلها تفصح عن علاقة بالأولى (أي الجنة) من موقع أن «الجن» لم يعتبرو نمطاً واحداً ، بل نظر إليهم على أنهم غير متجانسين . فهنالك منهم من يكون خيّراً فيقترب من الملائكة ، أو يكون في عدادها ؛ وهنالك منهم من تنطبق عليه مواصفات «الشيطان» . أما نحن فإننا نستنبط ذلك من القصص القرآني والحديث النبوي ، وكذلك من القصص التي ينقلنا إلى عالمها كتاب سيرة ومؤرخون[2] . ولعل هذا يشير إلى أن «الجِنَّة» قد تكون مشتقة من «الجنة» بسبب من أن هذه أشمل من تلك . أما كلمة «الجن» فربما

= المقدمة سابقاً ، ص٣٥) أنه في حين بادت لهجات الجنوب دون رجعة ، «فإن لهجات الشمال تولدت منها اللغة التي ستصبح لغة القرآن» ، تلك اللهجات التي مثلت - هي بدورها - تقاطعاً مع الكتابات الشامية (النبطية) .

١) انظر فيما يتصل بالرأي الأول : J.Fuck - Arabische Kultur..., a.a.O.S 149.
أما ما يتعلق بالرأي الثاني ، فانظر : جرجي زيدان - تاريخ اللغة العربية - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٨٧ .

٢) انظر حول ذلك ، مثلاً ، الباب الذي عقده إبن كثير بعنوان «باب في هواتف الجان» في كتابه (البداية والنهاية - جـ٢ ، المعطيات المقدمة سابقا ، ص٣٣٢-٣٥٦) .

«جاءت من الكلمة اللاتينية Genius. والجن (الذين يذكروننا بالديف div الإيرانيين) هم كائنات مكونة من بخار أو من لهب دون دخان . . . وقد لعبوا في بادية العرب قبل الاسلام دور الحوريات أو دور الانسان ذي رجليْ التيس»[1] .

وقد أخذ بهم القرآن ، وتحدث عنهم محمد مما هو أشهر من أن يشار إليه[2] . ويهمنا ، في هذا السياق ـ وبعد القول بأن كلمة (الفردوس) تتحدر من (باراديسيوس) اليونانية واللاتينية أو من الفارسية وبأن كلمة (ابليس) تتحدر من (ديابولوس) اليونانية[3] ، إضافة الى (الجن) المتحدرة من اللاتينية و(جهنم) من الحبشية أو السريانية أو الكلدانية أو العبرانية كما مرّ معنا ـ أن نصل إلى ما قد يقترب من اليقين بأن الحقبة المكية ـ الأولى خصوصاً ـ غرفت الكثير من المواعظ

---

١) هنري ماسيه : الاسلام ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٤٢ . انظر كذلك : ابن كثير ـ البداية والنهاية ، الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣٣٢-٣٣٨ ، حيث تناط بالجن (الأخيار) مهمة التبشير بنبوة محمد ، قبل جهره بدعوته .

٢) من ذلك ، على سبيل المثال ، ما يأتي في سورة الرحمن وسورة الجن ؛ وكذلك ما ورد على لسان محمد : «عن عبد الله بن مسعود ، قال : قدم وفد الجن على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا : يا محمد ، إنّه أمتك أن يستنجو بعظم أو روثة أو حممه فإن الله تعالى جعل لنا فيها رزقاً ، قال : فنهى النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك» . (سنن أبي داوود ـ المجلد الأول في جزئين ، مراجعة وضبط وتعليق محمد محيي الدين عبد الحميد ، دارالفكر ، دون ذكر تاريخ النشر ومكانه ، ص١٠) ؛ وجاء في (السيرة الحلبية ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣٩٥) انه «يكون اجتماع به صلى الله عليه وسلم في مكة ثلاث مرات مرة كان فيها معه ابن مسعود ومرتين لم يكن ابن مسعود فيها» .

٣) انظر : جرجي زيدان ـ تاريخ اللغة العربية ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٤٠ ؛ وكذلك : دومينيك سورديل ـ الإسلام ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣٤ ؛ هنري ماسيه : الاسلام ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٤٧ .

ومن المفيد الهام أن نستعيد ما نقلناه ـ في موضع سابق ـ عن «صحيح البخاري ـ الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٥٨» ، من أن الرسول كان يفهم الحبشية والفارسية أو يلم بهما ؛ مما يلقي ضوءاً ، أو يثير علامة على ما نحن بصدده الآن .

الدينية ، التي كان يلقيها وعاظ نصارى وآخرون من نمط قس بن ساعدة ، كما كنا قد أتينا على بعض ذلك من قبل . فمثل هذه المواعظ كانت تترك أثراً عميقاً في شخصية محمد ، خصوصاً وأنها تمحورت حول التحذير من «يوم الحساب» ، بأهواله على المذنبين وبمتعه على المؤمنين ، كما تمحورت حول «جهنم» و«الجنة» و«الصراط» الخ . .

بيد أننا إذ نورد تلك المقايسات التاريخية بين الاسلام وما سبقه وما عاصره من أديان ، فإننا لا نطمح - من وراء ذلك - إلى استخلاص أن الأول هو حاصل تحصيل عن الأخرى . إن نظراً للأمور على هذا الأساس يطيح بالمقدمة وبالناتج ، ويفسد إدراك جدلية الداخل والخارج ، والتواصل والتفاصل . ومن هنا ، يغدو غير دقيق ما يلجأ إليه رهط من الباحثين والكتاب والمستشرقين من القول باشتقاقات واستعارات تمت بين الإسلام وغيره من الأديان والعقائد ، على نحو ميكانيكي . إن مثل ذلك يُفهم من قول هنري ماسيه ، مثلاً ، بأن التصور المحمدي حول اقتراب «يوم الحساب - الدينونة» ، هو

«فكرة مستعارة من المسيحيين على الأرجح»[1] .

فالحقبة المكية ، ببواكيرها الأولى خصوصاً ، قامت على ذلك التصور . وإذا كان لهذا الأخير جذور لدى المسيحيين والنصرانيين ، وإلى حد ما لدى اليهود ، فإنه خضع - على يد محمد وأنصاره الأوائل المستنيرين - إلى إعادة بناء وفق احتياجات الوضعية الاجتماعية المشخصة للمكيين عموماً ، والقرشيين الملأ منهم على نحو خاص . نقول ذلك حتى حين يكون الأمر - وقد كان فعلاً - قد تم بمعزل عن «وعي الوعي» ، أي بمعزل عن إدراك لحظة الوعي تلك (مجسدةً بالتصور المذكور) بأفق تنهيجي واع ؛ وإلا فإننا إذ نقبل بتلك المقايسات المتسرعة ، فإننا سوف نفرط بـ«الجديد» على صعيد المرحلة المكية عموماً[2] ؛ أو

---

١) انظر ذلك لدى ماسيه : الاسلام - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١١٢ .

٢) قارن ذلك بـ : J.Fück - Aralische Kultur und Islam im Mittilalter, a.a.O.,S. 165.

أننا - في احتمال قبول المقايسات المذكورة - نرى في «المسيحيين» ، الذين يتحدث عنهم ماسّيه ، أولئك الذين عجت بهم المنطقة العربية ، في حينه ، مكتسبين - بذلك - شخصية شرقية تنتمي ، بمعنى ما أولّي ، إلى العرب الشرقيين أو الشرقيين العرب تحديداً .

ويبدو أن الجو الديني والنفسي (السيكولوجي) ، في مكة وضمن أوساط المفقرين والفقراء والرقيق ، كان أميل إلى الترقب والتحفظ والارتياب والكآبة ، وكان - من ثم - يحتمل ، بل يتطلب التصديق باقتراب «مخلص» من بؤس يُنيخ بكلكله على «الارازل» المنتشرين في تلك الأوساط ؛ خصوصاً وأن اليهود والمسيحيين والنصارى من العرب والمستعربين - بقدر أو بآخر - كانت لديهم معجميتهم الدينية ، بأفكارها الخلاصية المعروفة ضمن المثقفين والمستنيرين في مكة ، ومحمد منهم[1] . وقد برز ذلك في المراحل الأولى من إعلان «الدعوة» . وإذا كان القرآن قد ألح على هذا الجانب من الدعوة الباكرة وهو «الإنذار من يوم العذاب - الدينونة» ، فإن أخبار «السيرة النبوية» تقدم وثيقة هامة على مصداقية ذلك . فلقد جاء أنه بعد أن دخل الإسلام من الرجال والنساء من دخل ،

«أنزل الله عز وجل (وانذر عشيرتك الأقربين) ، فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أتي الصفا ثم صعد عليه ثم نادى (يا صباحاه)! [وسيجري التخلي لاحقاً عن هذه التحية تعبيراً عن التميز عن اليهود ، ويؤخذ بتحية أخرى يحْدثها أبو ذو الغفاري : ط .تيزيني] فاجتمع إليه الناس فمن رجل يجيء ومن رجل يبعث رسوله ، فقال (يا بني عبد المطلب! يا بني عبد مناف! يا بني يا بني! أرأيتكم لو أخبرتكم أن خيلاً

---

١) وهذا ما يجعل الرأي التالي لول ديورانت مرجحاً : «ولعل هذه الأفكار . . قد طافت بعقل غيره (أي محمد) من الناس ، فنحن نسمع عن قيام عدد من (المتنبئين) في بلاد العرب في بداية القرن السابع . ولقد تأثر كثير من العرب بعقيدة المسيح المنتظر التي يؤمن بها اليهود» . (ول ديورانت : قصة الحضارة - الجزء الثاني ، المجلد الرابع ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٤) .

بسفح هذا الجبل تريد أن تُغير عليكم ، أصدقتموني؟) قالوا : نعم ، قال : (فإني نذير لكم بين يدي عذاب شديد ، ثم قال (يا معشر قريش! إشتروا أنفسكم من النار . . .)[1]» .

ولعلنا نلاحظ وجهاً آخر من المسألة ، له من العمومية ما قد يجعلنا نرى فيه لحظة عامة مشتركة - بقدر نموذجي أولي - بين الأديان في مراحل نشوئها الباكرة ؛ نعني بذلك طاقتها التعبيرية الفاجعية عن ضرورة اهتبال «المصير - القدر» ، قبل حلول الحدث الهائل «القيامة - يوم الدينونة والحساب» ، بسبب ما تراه من طغيان وضلال أحدثهما البشر الخ . . إن مثل هذه اللحظة نواجهها في الكتابات اليهودية بكثافة ، وكذلك في الكتابات المسيحية والنصرانية . وربما نعمق هذه الفكرة اكثر بالقول بأن بروز **الأديان** كمنظو مات مؤسسة عقيدياً ومتسقة - بمعنى ما - ذهنياً ، يأتي متأخراً عن المرحلة الباكرة من إعلان «الدعوة - النبأ العظيم» . وهذا ما دعى هرمان ريمارس H.Reimarus إلى ملاحظة أن المسيح (الذي يشكك رهط كبير من باحثي الأديان ومؤرخيها بوجوده كشخصية تاريخية)[2] ،

«كان يفكر في تهيئة الناس لاستقبال دمار العالم المرتقب ، ليوم الحشر الذي يحاسب فيه الأرواح على ما قدمته من خير أو شر»[3] .

وقد أشرنا ، في سياق آخر من هذا الكتاب ، إلى أن محمداً لم يمتلك وعي النبوة والرسالة النبوية في بادىء الأمر ؛ بغض النظر عن أنه - في لحظات معينة - كان يشكك فيما يمر فيه باكراً ، بحيث كان عليه أن يسأل من سبقه ليتأكد من ذلك . وسوف تتبلور تصورات النبوة والرسالة مع تصاعد الأحداث ، ومع «الصدْع بالدعوة» خصوصاً .

---

١) السيرة النبوية واخبار الخلفاء للبستي - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٦٩-٧٠ .

٢) انظر كتابنا : من يهوه إلى الله - المجلد الثاني ، دار دمشق ١٩٨٥-١٩٨٦ .

٣) ضمن : ول ديورانت - قصة الحضارة ، الجزء الثالث ، المجلد الثالث ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٠٣ .

إن ذلك يفضي إلى القول بأن تصور «يوم الدينونة» إذ برز في المنظومة الاعتقادية الاسلامية ، فإنه استجاب للاحتياجات البنيوية والوظيفية لتلك الدعوة . هذا القول يظل حائزاً على مصداقيته التاريخية والإيديولوجية ، حتى لو صح - وهو صحيح - تأثر المنظومة المذكورة بما كان سائداً في الجزيرة العربية ، وما أحاط بها شمالاً وجنوباً وشرقاً وغرباً من تحركات دينية وثقافية . ولكن الإقرار بذلك لعله يتوقف جزئياً مع الحديث على «الوثنية العربية» ، التي اعتبرناها «غير شاملة» بسبب اختراقها من قبل تصورات لاهوتية توحيدية . إن ذلك الإقرار يتوقف ويرتد إلى الخلف جزئياً ، كما قلنا ، لأن العرب الوثنيين كانوا

«يعتقدون أن الاموات يواصلون في القبر نوعاً من الحياة الناقصة ، وقد تبنى الاسلام هذا الاعتقاد : ومن هنا جاءت المحاكمة التي يقوم بها الملاكان بعد الموت ، وهي محاكمة تجعل من القبر (جحيماً أو جنة تمهيدية) - ماكدونالد - . وفي القرآن تطبق المحاكمة الأخيرة على أفراد وليس على جماعات (وهو تأثير مسيحي حسب ولهوزن)»[1] .

ومن هنا ، فالجديد ، في التصور الاسلامي الأخروي ، يقوم على أن «حساب الملكين» ، أو «حساب القبر» ، يمثل مرحلة تمهيدية انتقالية إلى «يوم الحساب الأخير» ، الذي يحاسب الناس فيه على نحو «عام» وعلى نحو «فردي» . ففي الحالة الأولى ، تتاح لـ«المؤمنين المقربين» و«الشهداء» امكانية الدخول الى الجنة دون حساب ، في حين أن الحساب «الفردي» سيكون من نصيب مجموعات أخرى[2] . وعلى هذا ، فإنه يغدو من قبيل عدم الدقة الإعتقاد بأن

«الإنذار بالدينونة (كان) حدثاً جديداً بين العرب الوثنيين»[3] ،

---

١) هنري ماسيه : الاسلام - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٤٤ .

٢) انظر مع المقارنة : المرجع السابق بمعطياته المذكورة ذاتها .

٣) دومينيك سورديل : الاسلام - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١١ .

خصوصاً في الجنوب والصحارى . بيد أن المهم في هذا وذاك يكمن في أن تصور «الحساب» في «يوم الدينونة» ، مثّل واحداً من أركان الدعوة الاسلامية ، في عهدها الباكر ، ضمن المناطق الحضرية المدينية ، على نحو خاص . فهذه الأخيرة أخذت تتنسم تصورات التوحيدية الإلهية ، في سياق تحولات معقدة ومريرة وذات طابع اقتصادي واجتماعي وأقوامي وايديولوجي . ولاشك أن هذه التصورات التقت مع مثيلاتها المتحدرة من الأديان والتيارات الدينية ، التي كانت تعج بها الجزيرة العربية ، وتقاطعت معها . وهذا ، بدوره ، يدعونا للقول بأن المعجمية الاسلامية (المحمدية) ، الخاصة بـ«يوم الدينونة والحساب» ، تفصح عن خصوصية نسبية حيال المعجميات الأخرى - اليهودية والمسيحية تخصيصاً - المتعلقة بالمسألة المذكورة .



والآن ، إذا كان النشاط المحمدي الدعاوي قد تركز - في بواكيره - على التحذير من «يوم الحساب» ، وعلى التذكير باقترابه ، فإنه - في حقبة تالية هي **الحقبة المكية الوسيطة** - أخذ يتجه نحو تصور «الله الواحد والفاعل المطلق دون منازع» ، وذلك على نحو متساوق وظيفياً مع التصور الأول (يوم الحساب والدينونة) . وإنه ، كما يبدو ، من غير المسوغ أن تعتبر أن هذه الحقبة الوسيطة ، من التطور المحمدي المكي ، قامت على «إعلان التوحيد» ، بعد إقصاء ذلك التصور[1] ، وذلك لاعتبارين إثنين . الأول من هذين يتمثل في أن «التوحيد» لم يكن غريباً على المكيين ، وإنْ كان مشوباً بعناصر كثيرة أو قليلة من الوثنية التعددية ، تلك التعددية التي - كما لاحظنا في سياق سابق - ترتد إلى **تعددية وسطاء** لـ «الله الواحد» ، وإلى ظهور هذا الأخير بصفات متعددة هي - كذلك - بمثابة أسماء متعددة . أما الاعتبار الثاني فيكمن في أن التوحيد القرآني في الحقبة المكية الوسيطة لم يُنهِ التبشير بـ«يوم الدينونة» ، بقدر ما أتى به في سياقه وظيفياً . بل لعلنا نرى أن تصور التبشير هذا ظل قائماً في كل سنيّ الدعوة الإسلامية المحمدية ، بما في ذلك سنوات المرحلة المدنية ، وإن كانت حدته تخفت من آن إلى آن لصالح بروز تصور آخر .

وهذا ما حدث في الحقبة الثانية من التطور المكي . فعنصر «التوحيد» أخذ يبرز أكثر فأكثر ، معبّراً ، بذلك وعلى نحو متوسَّط ، عن نمو في توجه الخطاب المحمدي إلى المكيين . فلعل لحظة اكتشاف الضرورات لإيجاد مجتمع موحد على أنقاض مجتمع القبيلة (أي القبائل والعشائر والأفخاذ الخ . .) ، كانت في طور التعضّي والتبلور . ولا بد أن يكون ذلك قد اقترن ، بدرجة أو بأخرى ، بتعاظم نسبي لكفة الدعوة المحمدية ، خصوصاً في أوساط المفقرين والفقراء والرقيق . ولعل عبودية الديْن أسهمت بقسط مرموق في هذا المجال . وهنا ، يلاحظ أن الحماسة الوعظية الدافقة تتضاءل ، ليحل محلها موقفٌ منْ أخذ يواجه الواقع المشخص ، بعجره وبجره . وإذا قلنا بأن المكيين الملثيين لم يحفلوا ، في

---

١) انظر : هنري ماسيه - الاسلام ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١١٣ .

بادىء الأمر ، كثيراً بمواعظ محمد التي لم يعدموا وجود ما يقترب منها في أوساط المتدينين والمصلحين الآخرين ، الذين كانوا مقيمين في مكة أو يجوبونها طولاً وعرضاً بهدف الوعظ والتجارة ، فإنهم أخذوا يستشعرون ما قد يكون ذا شأن خطير ، على نحو أو آخر ، في حياتهم .

ههنا ، يلاحظ أن السور القرآنية تميل إلى أن تطول ؛ بلغة أقل حماسة وأكثر هدوءاً وتشخصّاً . إضافة إلى ذلك ، تأخذ المحاورة والمماحكة بدايات طريقها للظهور ، محدثةً في الوسطيْن ، المحمدي والقرشي ، ردود فعل متوترة ومتسائلة ومتجهة نحو بلورة تقاطب أولي بينهما . ولعل «سورة يونس» تجسد أنموذجاً لهذه المرحلة . فهي تبدأ وتنتهي بأسلوب هادىء متوازن ، ولكنْ مضمَّن بكثير من عناصر الدفاع المحمدي ، وبقليل من الهجوم على الخصوم . بل ربما نلاحظ أن بعض عناصر الشك الذاتي تطرأ على بعض قناعات الرسول ؛ مما كان يستدعي مواجهة ذلك بـ«نقد ذاتي» يُفضي - بدوره - إلى إعادة ترميم الموقف عبر تسويغه . أما هذا التسويغ فيتم غالباً بشواهد مأخوذة من «عظمة الله» ، ممثلةً بعظمة الظواهر الطبيعية ، وبانصياعها له كلاً وجزءاً .

لنقرأ من السورة المذكورة ، ما يلي :

«الر تلك آيات الكتاب الحكيم . أكان للناس عجباً أن أوحينا إلى رجل منهم أن انذرِ الناس وبشر الذين آمنوا أن لهم قَدمَ صدقٍ عند ربهم قال الكافرون إن هذا لساحر مبين . إن ربكم اللهُ الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يدبّر الأمر ما من شفيع إلا من بعد إذنه ذلكم الله ربكم . . إليه مرجعكم جميعاً . . ليجزي الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالقسط والذين كفروا لهم شراب من حميم وعذاب أليم بما كانوا يكفرون . . وإذا تُتلى عليهم آياتنا بيناتٍ قال الذين لا يرجون لقاءنا إئت بقرآن غير هذا أو بدّله قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يوحى إليّ إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم أليم»[1] .

---

٢) القرآن - سورة يونس /١-٤ ، ١٥ .

في مثل هذه الآيات ، نواجه خطاباً دينياً يقوم **على الحجاج والإثبات والنفي** ، وذلك من موقع أن المسائل المتنازع عليها ذات مصدر متعال ومُباين ومطلق ، ومن ثم قطعي لا يأتيه الشك . ويبدو أن حدة المواقف كانت تتعاظم إلى درجة تقود محمداً ذاته إلى الشك والارتياب في ما يطرحه على الناس ، وإلى أن يضيق ذرعاً من دعوته ويشعر بالإحباط والوحدة . وهذا ما يمكن أن يتيح لنا استشفاف وضعية أخذت في التبئين ، وتمثلت في أن لغة الخطاب الديني المذكور شرعت تكتسب معجمية دفاعية تسويغية ، تنطوي على ميل أولي لضبط الخطاب المعني وتفقيهه ودعمه . وإذا كانت تلك المعجمية قد استخدمت لغة مخاطبةٍ مباشرة عبر الضمائر المنكّرة ، فإنها جعلت من ذلك عنصر قوة إضافية ، بجيث ظهر الخطاب ـ في أحد أوجهه ـ **خطاب الغائب مع الشاهد والمتعالي مع المحايث** . هذا ما يمكن استنباطه من مثل الآيتين التاليتين ، اللتين تجسدان بؤرة لغوية مركبة ، تتقاطع معها وفيها دلالات متعددة :

«فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك فسئلِ الذين يقرؤون الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكوننّ من الممتَرين . ولا تكونن من الذين كذّبوا بآيات الله فتكون من الخاسرين»[1] .

ومن طريف الأمر أن عملية الحجاج والمدافعة تتسع أطرافها ، «لتأخذ كتفاً» ، كما يقال ، عن الرسول . فهذه الأطراف لا تتمثل بـ«الله» و «رسوله» و «الخصم» فحسب ؛ بل هنالك طرف رابع ، يبرز بمثابة طرف «**شاهد**» ، وهو «اهل الكتاب» . وبذلك ، تتسع دائرة النشاط الدعاوي ، وتزداد ـ معها ـ المهمات ، والمجابهات ، والآفاق . وإذا كان الأمر كذلك ، فإن أسلوب التقريع والتخويف والترغيب والترهيب ، الذي هيمن في الحقبة المكية الأولى ، ينكفىء إلى الوراء في الحقبة الوسيطة ، دون أن يغيب عن معجميتها ، وكذلك دون أن يغيب التوتر والقلق من هذه الأخيرة . بل لعلنا نقول ، إن هذا القلق وذاك التوتر أخذا في التصاعد والإتساع ، ولكن من موقع العمق والتبصر البعيد .

---

١) القرآن ـ سورة يونس /٩٤-٩٥ .

إن الموضوعات الرئيسة ، التي برزت في الحقبة الأولى ، متمحورةً حول الموضوعة المركزية (التبشير والتحذير) ، لم تكن لتأخذ بُعداً اجتماعياً صريحاً إلا عبْر التجارب **المباشرة** ، التي مرّ بها النشاط المحمدي الدعاوي ، والتي لم يكن غض النظر عنها وارداً . هكذا كان «وأد البنات ـ الموؤدة ـ سورة التكوير/ ٨-٩» ، و «عدم إكرام اليتيم ، وعدم الاهتمام بطعام المسكين ، وابتلاع تراث الآخرين ، وحب المال بتهالك ـ سورة الفجر/ ١٧-٢٠» ، و «التكاثر في الولادات والوفيات ـ سورة التكاثر/١-٢» . ويلاحظ أن هذا النقد الاجتماعي اقترن بنقد ديني ، وجهه محمد لخصومه المكابرين في مناوئتهم له :

«أرأيت الذي يكذّب بالدين . فذلك الذي يدعُّ اليتيم . ولا يحض على طعام المسكين . فويلٌ للمصلين . الذين هم عن صلاتهم ساهون . الذين هم يراؤن . ويمنعون الماعون»[1] .

إن ذلك النقد ، بوجهيه الإثنين المذكورين ، سوف يستمر ، في الحقبة الوسيطة من التطور المكي ، إنما في سياق الدعوة إلى «توحيد خالص» ، تندرج في إطاره المجموعات القبلية جميعاً . فكأننا ـ والحال كذلك ـ أمام **تحول من الاجتماعي بإرهاص توحيدي إلى التوحيدي الشامل باستبقاء الاجتماعي** . كما يلاحظ ـ على صعيد المنظومة الاعتقادية ـ أن الأمر ، في كلتا الحقبتين المعنيتين ، يدور على «منذر» و «رسول» و «مبشر» و «مبلغ» (وقد أشرنا إلى بعض ذلك سابقاً) ؛ مما عنى أن تصور «النبي» سيبرز على نحو متسق مع تصور «الرسول» ، لاحقاً ، أي حين يأخذ النشاط التبليغي ، بتصورات النبوة وبأهدافها ، مداه . وهذا ما تعرفنا إليه لدى علي بن برهان الدين الحلبي ، في «سيرته الحلبية» ، حين قال ، في سياق الإخبار عن «الإسراء والمعراج» :

«على أن الرسول أخص من النبي لا بمعناه . . . والنبي غير الرسول ، بعثه الله تعالى إلى نفسه»[2] .

---

١) القرآن ـ سورة الماعون /١-٧ .

٢) السيرة الحلبية ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٤٠٦ .

وجدير بالاهتمام أن الانتقال من المرحلة المكية إلى الأخرى المدنية سيكون ذا **طابع مركب** ، يحمل - في ثناياه - من العناصر القرآنية ما يتحدر من كلتا المرحلتين المذكورتين . وقد ظهر ذلك أحياناً بصيغ طريفة ، تتمثل في أن سورة واحدة تتكون من آيات تنتمي إلى تينك الأخيرتين معاً . والمثال على ذلك تقدمه لنا سورة الماعون الآنفة الذكر . فالآيات الثلاث الأولى منها تعود إلى المرحلة المكية ، في حين أن الآيات الأربع المتبقية تعود إلى المرحلة المدنية . وإذا كان ذلك من شأنه أن يُظهر الطابع المركب للانتقال من تلك إلى هذه ، إلا أنه - كذلك - يفصح عن الصعوبات الجمة ، التي واجهتها عملية تجميع القرآن .

ويمكن القول بأن **الحقبة الأخيرة (الثالثة)** من المرحلة المكية كانت بمثابة تهيئة للدخول في المرحلة المدينية . فقد اتضح للنبي شيئاً فشيئاً ومن موقع الخصومة بينه وبين المكيين الملثيين باتجاه صراع لا مفر منه - أن البقاء في مكة من شانه أن يلحق به وبأصحابه خسائر مطردة ، تعود بالأخطار على «الدعوة» ذاتها . ولذلك ، كان قراره التاريخي أن «يهاجر» إلى المدينة (يثرب) ، بحثاً عن موطن أمان له ، ولأصحابه ، وعن حقل حيوي لانتشار الدعوة . وقد عمق من مصداقية ذلك القرار أن الوضعية القبلية في يثرب كانت من الاضطراب والفوضى والاقتتال ، بحيث إن «العقلاء وذوي المصلحة» فيها كانوا يبحثون عمن لديه القدرة على انقاذ الموقف ، على نحو من الأنحاء .

ولعلنا نطلق - في ضوء ذلك وغيره من المعطيات المطابقة بقدر أو بآخر - تعبير **«القطيعة النهائية»** على الموقف البالغ التأزم ، الذي اتخذه النبي من المكيين الملثيين . إن هذه «القطيعة» ، التي حدثت عبر عملية تفاعل ليست قصيرة في حياة محمد المكية ، حملت معها وأمامها بنية ذهنية جديدة (نسبياً بطبيعة الحال) ، عكست نفسها فيما اصطلح عليه بـ«المرحلة المدنية» .



الفصل الثاني

المحور المدني
واستكمال المهمات التأسيسية القرآنية

لم يكن خروج الرسول الداعية من مكة استجابة للضغوط الكبرى ، التي واجهها فيها فحسب ؛ بل كان ـ كذلك ـ **توافقاً مذهلاً** مع الضرورات التاريخية المشخصة ، التي أفصحت عن نفسها في يثرب ، بصيغة الطموح إلى إيقاف الاحتراب المدمر والمديد بين الأوس والخزرج وحلفائهما من اليهود وغيرهم . ويمكن القول بأن الطموح المذكور انطلق ، بالدرجة الأولى ، من مواقع المهمَّشين المتضرّرين في الأوساط اليثربية ، قبل أن يكون من مواقع ذوي النفوذ السياسي والمصالح الاقتصادية المركزة . وإذا كان النبي قد دخل يثرب **هذه** ، فقد وجد نفسه أمام وضعية اجتماعية أخذت تعكس نفسها ، على نحو متصاعد ، في كيفية التبنّين للمشروع الإسلامي الناهض . فخصوصية المدينة النسبية ما كان لها إلا أن تتدخل في تلك الكيفية عمقاً وسطحاً ، وفي حقول متعددة : قبَلية ، واجتماعية ، واقتصادية ، وعقيدية دينية ، وعقيدية إتنية ، وجنسية[1] .

---

١) إن ما يتصل بهذا الحقل ، الجنسي ، يظهر في الموقف من المرأة والزواج ، عموماً. فهي (أي المرأة) محرومة من الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، الا في حالات غير حاسمة. وكل الصيغ التي ظهر فيها الزواج ، كان مهيناً مذلاً للمرأة. وقد ظهر ذلك =

وحيث كان الأمر كذلك ، فإن المعجمية المشكلاتية واللغوية المكية كان عليها أن تفتح قنواتها ، برحابة وعلى نحو أو آخر ، امام المعطيات الجديدة ، باعتبار ما . فمن جهة ، لم يكن وجود محمد في يثرب ليشكل تحدياً إلا لبعض الأطراف والفرقاء ، الذين أفرزتهم الأحداث اللاحقة والمتتالية . بل لعلنا نقول ، إن بداية الحضور المحمدي في يثرب تجسدت في خطوة كبرى ، على طريق الاستقرار السلطوي والديني للدعوة الجديدة . فـ«وثيقة الموادعة أو العهد» ، التي أعلنها النبي المهاجر ـ منذ دخل يثرب ـ مع الأوساط القبلية واليهودية الخ . . . ، عنت بداية تكريس لعصر جديد ، هو عصر الدعوة الإسلامية المظفرة ، إلى حد أولي أساسي ، ونهاية زمن انصرم ، هو زمن الكفاح المعقد وغير المتكافىء مع الخصوم .

ويمكن أن نتبين ما حدث ، على صعيد الخطاب القرآني ، ضمن هذا العصر الجديد ، متمثلاً في بروز لغة التناول المخصص والمشخص لمشكلات المجتمع الفتي الناهض ، وفي هيمنتها ، شيئاً فشيئاً ، على لغة السجال والحجاج في مسائل اعتقادية عمومية ، كان لها حضور عميق في المرحلة المكية . وإذا كان محمد في هذه الأخيرة داعياً وواعظاً ورسولاً ونذيراً ، يطرح على الناس «البديل الجديد» ، بصيغ ومبادىء عمومية تلهب عواطفهم وضمائرهم ، وتؤرّق عليهم دَعتهم أو استغراقهم في المألوف ، قسراً أو طوعاً ، فإنه ـ الآن في المرحلة المدنية ـ يخطو على طريق عصر جديد سيحدد ، إلى درجة كبرى وعلى نحو أو آخر ـ **كيفية واحتمالات وآفاق** تلك الصيغ والمبادىء . إنه **عصر السلطة** ، ومن ثم عصر **اختبار** الصيغ والمبادىء المعنية ، ووضعها تحت محك المشخّص بمختلف حقوله ، من الاقتصادية إلى الأخلاقية ، عبْر الاجتماعية والسياسية والثقافية والإتنية ، الخ . . .

= خصوصاً في يثرب ، التي ستشارك نساؤها في الإحتفاء باستقبال «النبي المخلص». (انظر في ذلك : حديثاً لعائشة حول الزواج «الجاهلي» ـ ضمن صحيح البخاري ـ الجزء الثالث ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٠٦ ؛ و :محمد جميل بيهم المرأة في التاريخ والشرائع ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٥٩-١٦٠).

وقد اتضح شيئاً فشيئاً (وهذا أصبح يمثل ، في عصرنا ، حقيقة عامة مشتركة بين العلوم الاجتماعية والانسانية وكم هائل من التجارب المنصرمة والمعاصرة) أنه قد يكون من السهولة بمكان الصعود إلى السلطة والإمساك بزمام الأمور فيها ، للحظة تاريخية حاسمة ، تدعمها وتحميها فئات وطبقات اجتماعية تائقة إلى الحرية والعدالة ؛ ولكنه من التعقيد الفائق ان تستمر تلك اللحظة ، لتشكل مقدمة لعصر جديد ومتين في أركانه وآفاقه . ذلك لأن هذا إذ يحدث ، فإنه يشترط ، ضمناً وعلى نحو معلن ، الإجابة عن **المعلّق والمستجدّ** من المشكلات بأفق استراتيجي ، يظل ، بقدر أو بآخر ، أميناً على الأسس والمنطلقات العمومية ، وقادراً على اكتشاف وتشخيص ما يغني هذه الأخيرة تدقيقاً وتعميقاً ، وكذلك تجاوزاً ، بالاعتبار الاستراتيجي الجدلي .

ذلك ما واجهه النبي المهاجر في المدينة الحافلة بالاضطرابات والمشكلات والصراعات . وهذا ما طبع بطابعه الموقف الذهني الاعتقادي والسياسي ، الذي انعكس ـ بصور بالغة الطرافة ـ في القرآن والحديث «المدنيين» . وقد يكون من الصعوبة بمكان الإحاطة بكل أوجه خصوصية هذا العصر الجديد ـ المديني . بيد أن تفحصاً مدققاً قد يرى في المسائل التالية نماذج تعبر عن هذه الخصوصية ، بقدر أو بآخر .

إن المحور المركزي ، الذي كمن وراء المرحلة المكية في مختلف حقبها والذي يتمثل في التحذير من «يوم الحساب ـ الدينونة» ، يفسح الطريق ـ بقدر أولي ـ لمحور آخر هو التركيز على الدعوة لـ**«الإله الواحد»** ، مُمْوْضعاً ، على نحو ضمني ، في التركيز على **«الأمة الواحدة»** . وإذا كانت تلك الدعوة قد ظهرت ، حقاً ـ في المرحلة المكية ، إلا أنها ظلت ـ في عموم الأمر وإجماله ـ موقفاً مندغماً ، وظيفياً ، بالمحور المركزي المذكور آنفاً ؛ مع الإشارة إلى أنه اقترن ببعد نقدي اجتماعي كان ـ بالأساس ـ هو البعد الذي انطلق منه تحذير الأعلين **دنيوياً** من «يوم الحساب» . لكن الدعوة ـ الآن ـ إلى «الإله الواحد الأحد» خرجت إلى طور **التشخص السياسي** الاجتماعي بصيغة «الأمة الواحدة» . ومن

هنا ، كان واضحاً أن دخول النبي إلى يثرب افتتح بإعلان «وثيقة الموادعة» ، التي هي تكريس حقوقي سياسي لتلك «الأمة» .

ومن الملفت - على هذا الصعيد - أن يكون عدد المرات ، التي يظهر فيها لفظ «الله» ضمن القرآن في المرحلة المكية (أي في السور المكية) ، ألفاً وتسعاً وثمانين مرة ، في حين أنه يظهر في المرحلة المدنية ألفاً وسبعمائة وتسعاً وخمسين مرة[١] .

وقد كان على هذه المعطيات أن تصوغ نمطيتها الأُسلوبية واللغوية وطرائق توصيلها ، إضافة إلى المرجعية الذهنية ، التي تنطلق منها . ومن الأهمية بمكان الانتباه إلى أنه من مجموع ستة آلاف آية قرآنية (تؤلف بدورها مائة وأربع عشرة سورة) لا يوجد أكثر من مائتيْ آية تتعلق بـ«الأحكام» ؛ بل إن بعض ما اعتبر من تلك الأخيرة آيات أحكام ، يبدو أنه ليس كذلك[٢] . ويلاحظ أن معظم الآيات الإجمالية العمومية تنتمي إلى المرحلة المكية ، وأن معظم آيات الأحكام تنتمي إلى المرحلة المدنية . ويمكن أن يُدلّل على ذلك بالنظر إلى «أن العشر سور ذات أطول آيات» تعود إلى المرحلة المدنية[٣] ؛ إشارة إلى أن الآيات (والسور) الطويلة تمثل إطاراً لفظياً وأسلوبياً أكثر تكيفاً مع مواقف التدقيق والمعالجة العينية لمختلف

١) انظر : علي حلمي موسى - استخدام الآلات الحاسبة الالكترونية في دراسة ألفاظ القرآن الكريم (ضمن مجلة : عالم الفكر - محور القرآن والسيرة النبوية ، المجلد ١٢ ، عدد ٤ ، يناير - فبراير - مارس ١٩٨٢ ، الكويت ، ص١٨٢).

٢) أحمد أمين : فجر الاسلام - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٢٨ . ليس هنالك اجماع حول «عدد آيات» القرآن. فحسب الإمام الداني «أجمعوا على أن عدد آيات القرآن ستة آلاف آية ثم اختلفوا فيما زاد على ذلك ، فمنهم من لم يزد ، ومنهم من قال ومائتا آية وأربع آيات ، وقيل واربع عشرة ، وقيل تسع عشرة ، وقيل وخمس وعشرون ، وقيل وست وثلاثون». (تاريخ القرآن وغرائب رسمه وحكمه لمحمد طاهر الكردي - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٦٨).

٣) علي حلمي موسى : استخدام الآلات الحاسبة الالكترونية في دراسة الفاظ القرآن الكريم - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٧٢ .

مشكلات المجتمع. وهذا من شأنه الترجيح بأن السور والآيات الأطول تمتلك نَفَساً طويلاً ، وتبصّراً هادئاً ، وإمكانية منبسطة لمواجهة الجزئيات والخصوصيات ، في حين أن الأخرى ، الأقصر ، تفصح عن نفسها عبْر قدرتها على الإلماح السريع المكثف ، والتعميم الإجمالي والكلي ، ومن ثم على التضمين والإيحاء دون التصريح والإفصاح .

إن ذلك يضعنا أمام خصيصة أخرى للخطاب القرآني المدني ، وهي أن عملية تبنْينه قادت إلى أن تكون «بنيته السطحية ـ المباشرة» أكثر رجحاناً وحضوراً وإفصاحاً من «بنيته العميقة ـ الخفية» ، أو أن تكون على تساوق بنيوي ووظيفي أقل توسطاً مع هذه الأخيرة ، مما هو الحال في الخطاب المكي . فما يريد أن يقوله (أي الخطاب المدني) موجود ، كما يقال ، «على رأس لسانه» ، دونما حاجة كبيرة إلى التدقيق والتعمق . وقد كان من شأن ذلك ان ضاءل من الإيحاآت الدلالية ، بما تنطوي عليه من كنايات وترميزات وتضمينات واحتمالات الخ . . . ومن هنا ، فإذا كان عمر بن الخطاب قد أعلن ـ عن أنس بن مالك ـ أنه قد «نهينا عن التكلف والتعمق»[1] ، فإن ذلك يصح ، خصوصاً ، على الآيات المكية الغنية بمثل تلك الإيحاآت والكنايات والترميزات والتضمينات والاحتمالات . وأما الآيات المدنية فهي أقل من أن تحدد بوصفها خطاباً ذا تعددية دلالية ، ومن ثم أقل تجسيداً لتلك الإيحاآت والكنايات الخ . . ، وأقرب إلى أن تكون خطاباً مباشراً وأقل تعرضاً لـ«الغمغمة والتعددية الدلالية» . ويلاحظ أن آيات الأحكام المتحدرة من المرحلة المدنية ، تجسد هذا الخطاب المباشر على نحو أكثر اتساعاً ؛ علماً ان ذلك لم ينجّها ـ لاحقاً خصوصاً ـ مما لا يحصى من محاولات التفسير والتأويل . وهذا ما قد يضع يدنا على معقد عام في النص القرآني ، وهو أن الخطاب المكي ـ عموماً وإجمالاً ـ لم يتعرض لعملية الناسخ والمنسوخ ، في حين أن الخطاب المدني كان هو أكثر ما تعرض لذلك . وقد انتبه إلى هذا لفيف من الفقهاء ، يبرز منهم خصوصاً الشاطبي . وقد لاحظنا ـ فيما

---

١) انظر : أحمد أمين ـ فجر الاسلام ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٩٦ .

سبق - أن الآيات الأكثر طولاً وردت في سور مدنية ، جرى التركيز فيها ، خصوصاً ، على معالجة مسائل وقضايا وأحكام مشخصة مختلفة (وهي قليلة كما أشرنا) ؛ مما أكسبها شخصية ذلك الخطاب المباشر البعيد - بقدر حاسم - عن إطلاقية المبادىء الكبرى ، التي أعلنها النص القرآني . أما الآيات الأكثر طولاً المعنية هنا ، فقد جاءت في السور العشر التالية : البقرة ، الممتحنة ، النساء ، الحديد ، الطلاق ، النور ، المجادلة ، التحريم ، الفتح ، المائدة[١] .

ولا سبيل إلى إهمال التحول الجاد ، الذي لحق بموقف بعض الفئات العقيدية الإتنية من الدعوة الإسلامية ، والذي انعكس ، تعبيراً ، في بنية النص القرآني . وقد يكون اليهود في مقدمة من فعل ذلك . ففي مكة ، كان هؤلاء في موقع المبشر بالدعوة المذكورة ، والمهيء لها عقيدياً ؛ لكن أمثالهم ، في المدينة ، سيأخذون منها موقف المناوىء . وقد تحدث القرآن عن ذلك ، حيث قال :

«ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به»[٢] .

ولعل تبلور الموقف الاسلامي في المدينة ، على الأصعدة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية خاصة ، نبّه أرباب المال والربا من اليهود إلى ما يمكن أن يكون خطراً عليهم ، فيما لو أنتصر محمد . ولذا ، اتجهوا - كغيرهم من الفئات الاجتماعية المدنية - إلى المواقف والتحالفات ، التي واجهوه بها[٣] . وقد نعمق هذه المسألة باتجاه أكثر تخصيصاً وتدقيقاً . ففكرة «الساعة القريبة» و «نهاية العالم» كانت - مع التحذير من «يوم الحساب» - مهيمنة طوال المرحلة المكية ؛ مما أوجد مواقف متباينة في أوساط المكيين من الملأ القرشي ، ومن اليهود ونظرائهم . فأولئك (الملأ) وجدوا في تلك الفكرة تحدياً لسلطتهم الاقتصادية والسياسية

---

١) انظر : المرجع السابق مع معطياته المذكورة نفسها.

٢) القرآن - سورة البقرة /٨٩ . .

٣) انظر مع المقارنة : محمد عزة دروزه - القرآن واليهود ، دون ذكر مكان النشر ، ١٩٤٩ ، ص١٧-١٨ ، ٢٨ .

المتصاعدة ، ودعوة إلى إنهائها ؛ إضافة إلى أنهم - من موقعهم العقيدي - لم يكونوا يعرفون الفكرة المذكورة بعمق .

بيد أن الموقف ، بالنسبة إلى اليهود المكيين ، كان قد اختلف عن موقف أولئك ، أولاً ، انطلاقاً من موقعهم العقيدي ، الذي يتآخى - بقوة - مع الفكرة المغنية (بل لعله من المرجح جداً أن تكون فكرة «الساعة القريبة» و «الحساب» ذات مصادر متعددة منها اليهودية والمسيحية والنصرانية ، خصوصاً في اقترانها - أي الفكرة - بأن «نهاية العالم» تبدأ «بكارثة كونية»)[1] ؛ واختلف عنه ، ثانياً ، بسبب من أن محمداً المكي لم يكن قد أفصح ، بعد ، عن برنامجه الاقتصادي والاجتماعي والسياسي ، على نحو محدد (وقد ترك ذلك لمرحلة ما بعد مكة ، أي للمرحلة المدنية) .

بيد أن المسألة ستكتسب طابعاً مختلفاً ، حيث ينتقل النبي إلى يثرب ، المدينة الهائجة ، باحترابها وتحالفاتها المختلفة ومظالمها الموجهة ضد الفقراء والمفقرين والعبيد[2] ، والباحثة عن موطىء قدم تستقر فيه . ههنا وبعد أن اتضحت معالم الدين الجديد على نحو أولي ، كان على تصور «اقتراب الساعة» و «المحكمة الإلهية» أن يرتد إلى وراء لصالح تصور المجتمع الجديد ، الآخذ بالإستقرار والإزدهار ، أو الطامح إليهما ، **بدلاً من مواجهة «نهايته»** . وهذا ما أفضى ، في الحقل الوظيفي لـ«الله» ، إلى أن يفصح عن نفسه بصيغة **«الله المشرع»** ، بعد أن كانت صيغة **«الله المُقاضي»** ، التي واجهناها في بواكير المرحلة المكية ، أكثر حضوراً وحسماً . فلقد بدأ التشريع المدني ، حيث دخل النبي المدينة ، منجزاً خطوة ذات خطورة ، في أهميتها التاريخية . وإذا كنا قد عبّرنا

---

١) انظر مع المقارنة :
Walter Beltz - Sehnsucht nach dem Paradies. Buch Verlag Der Moorgen, Berlin 1979, S. 40-41.

٢) «عن ابن عباس قال : لما قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة كانوا من أبخس الناس كيلاً». (السيوطي : لباب النقول في أسباب النزول - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٤٩).

ـ في موضع سابق من هذا البحث ـ عن تلك الخطوة بـ«وثيقة الموادعة» ، فإننا ـ هنا ـ نعبر عنها بـ«دستور المدينة» . ونرى ان تفحص هذا المصطلح وما انطوى عليه ، تاريخياً ، يقود إلى إبراز وضبط أهمية التمايز البنيوي والوظيفي بين المرحلتين ، المكية والمدنية . وما أثرناه ، حتى الآن على هذا الصعيد ، قد يمثل بعض أوجه ذلك .

وبكثير من الترجيح ، قد نرى أن «سورة البقرة» كانت السورة المؤسِّسة ، او في مقدمة السور المؤسسة للمرحلة المدنية . فهذه الأخيرة . التي دشنت عهد الإسلام السلطوي ـ السياسي ، طرحت أمام النبي المنتصر مهمات جديدة ، تلخصت في إرساء دعائم الحاكمية الإسلامية ، وما ارتكزت إليه من علاقات اقتصادية واجتماعية وايديولوجية . وقد لاحظنا أن «دستور المدينة» ، الذي افتتح به محمد المرحلة المذكورة ، جسد الوثيقة الرسمية المعبرة عنها . وبطبيعة الحال ، فإن مثل هذه المرحلة تنتج أساليب تفكيرها وتنظيمها ، ومثلها الأخلاقية والاجتماعية وغيرها ، وذلك على نحو يستجيب للسياق التاريخي ، الذي تتشخص فيه . وإذا صح الحديث عن **«حاكمية لاهوتية مؤجّلة»** في المرحلة المكية ، فإنه ـ في المرحلة المدنية ـ يبرز الحديث عن **«حاكمية سياسية راهنة»** . ههنا ، في رأس هذه الأخيرة ، يبرز الله بوصفه «المشرّع» ، بعد أن برز في رأس تلك بوصفه «المقاضي» . وهذا ، بدوره ، يجعل من المسوغ النظر إلى المرحلة المكية على أنها مرحلة التأسيس العقيدي اللاهوتي ، وإلى المرحلة المدنية من حيث هي مرحلة التشريع ؛ مُفضياً ـ بذلك ـ إلى القول بأن القرآن المكي نادراً ما عرف النسخ ، في حين برز ذلك في القرآن المدني ؛ مما يدعو ، كذلك ، إلى اعتبار المدني امتداداً للمكي وقطيعة معه ، بمعنى نسبي أولي[1] .

وعلى هذا ، فإن الكثير من المسائل التشريعية ظهرت في سورة البقرة ، مثل «القصاص في القتل» ، و «الصيام» ، و «الوصية» ، و«الحج» ، و «الارتداد

---

١) انظر في ذلك : الموافقات للشاطبي ـ الجزء الثالث ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٤٤ـ٢٤٥ .

عن الدين» و «الخمر والميسر» ، و «الزواج ـ النكاح» ، و «الطلاق» ، و «الربا» و «الشهادة» .

إن الحياة الجديدة في «مدينة الرسول» ستبدأ في طرح معالمها الكبيرة والصغيرة وما بينهما ، على نحو بطيء وحذر ، وكذلك عبْر تصاعد الأحداث في الداخل والخارج (مكة تخصيصاً) ، وتبلور إيقاعها . ومن ثم ، فإن المنظومة الاعتقادية الإسلامية كانت ـ في سياق ذلك ـ سائرة حثيثاً في اتجاه التكامل والتشخّص والتشظّي ، أي التموضع البشري الاجتماعي ، في آن واحد . وما إن يأتي عام ٦٢٢ (وهو عام وفاة الرسول) ، حتى تبلغ تلك المنظومة منتهاها ، محققةً ـ بذلك ـ صيغة الـ دين بذاته ، أي «الكامل إطلاقاً» . فإذا كانت الأديان السابقة على الإسلام تلونات على الكمال الديني وأقنية إليه ومنه ، فإن الإسلام بدا ، أخيراً ، بمثابة نهاية الطريق إلى هذا الكمال الديني ذاته . ومن هنا ، كان «الدين عند الله الإسلام» . وقد جاء في حديث نبوي ما يشير إلى ذلك بوضوح ودقة :

«مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بيتاً فأحسنه وأجمله إلا لبنة من زاوية . . فأنا اللبنة وأنا خاتم النبيين»[1] .

فبحسب ذلك ، ليس الإسلام المحمدي هو ذاته تجسيداً للكمال الديني ، بل إن هذا الأخير يتجسد في الأديان كلها ، **مجتمعةً** ، وليست منفردة . وفي هذا موقف ذو بعد **تاريخي** ، إضافة إلى أنه يفصح عن **تواضع** جم ، وربما كذلك عن إدراك مُضمر للحدود التاريخية . وإذا كان الأمر كذلك ، فإن ما جاء في «خطبة الوداع» ينبغي أن يفهم في سياق ذلك البعد التاريخي وهذه الحدود التاريخية : اليوم أكملت لكم دينكم ، ورضيت لكم الإسلام ديناً . لإن تمثل الإسلام ، بوصفه إحدى لبنات «الصرح الديني» ، يشير إلى أمر آخر ثالث في الفكر الإسلامي المحمدي ، هو **النزعة الكونية الرحيبة** .

١) صحيح البخاري ـ الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٣٣ .

أما المعني بذلك فهو ، من موقع النص الأخير ، النظر إلى الأديان السابقة على الإسلام بمثابتها أدياناً **ما تزال** تمتلك مصداقيتها ، ومشروعيتها ، **إنما** في إطار النظر إليها على أنها «البيت الواحد المكتمل» بنشوء الدين الإسلامي .

قد يمكننا القول بأن الفكر الإسلامي المحمدي ـ بتلك الرؤية ـ أثار جدلية الكلي والجزئي ، على نحو لاهوتي . فالأجزاء ، بمقتضى ذلك ، لا يملك واحد منها حد الكمال ؛ في حين أنها ، بمثابتها كلاً ، تملك هذا الكمال . وإذاً ، الكمال الديني هو حصيلة التطورات والتحولات ، التي لحقت بالأديان السابقة كلها ، والتي أفضت إلى «خاتَمها» بوصفه «الكلمة **الحاسمة**» أولاً ، وبوصفه **«الكلمة الأخيرة»** ثانياً . وعلى هذا النحو ، تظهر أهمية الإسلام المحمدي **بصفته الأولى تلك** ، أي «الكلمة الحاسمة» .

ولعل الأهمية المذكورة تتضح أكثر وأعمق ، حين نلاحظ أن الإسلام أتى ليطرح نفسه بصفته الأخرى المذكورة ، أي كونه «الكلمة الأخيرة» . فإذا كان هو تجسيداً **حاسماً** للدين **عموماً** ، فإنه ـ بذلك ـ يلخص الموقف الديني جوهرياً ، حتى حينه ؛ منطوياً ـ من هذا الموقع وفي ضوئه ـ على احتمالات المستقبل الدينية . وإذا قلنا آنفاً بأن الأديان السابقة على الإسلام ما تزال تمتلك مصداقيتها ومشروعيتها ، وفق ذلك التصور ، فإن الوجه الآخر من هذا الأخير يظل ـ مع ذلك ـ ضرورياً بل «حاسماً» ، وهو ان الأديان الأخرى لم يعد لها ، **بعد** أن ظهر الإسلام ، أن تكون أكثر من سياقات تقود إليه ، ومن آفاق تنطلق منه ، ومن احتمالات تتمظهر من خلاله وتتضح ، تحديداً ، عبر تصور «التوحيد الإلهي» ، الذي قدمه :

«إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء»[١] .

وعلى الصعيد «النبوي» ـ وهو تشخيص للصعيد القرآني ـ تبرز فكرة «خاتم النبوة والرسالة» بصيغة مخصصة طريفة . فقد خاطب النبي أصحابه مرة ، حين عرض عليه عمر «جوامع من التوراة» :

---

١) القرآن ـ سورة النساء /٤٨ .

«والذي نفس محمد بيده لو أصبح فيكم موسى ثم اتبعتموه لضللتم»[1] .

وإذا كان القرآن العظيم «معجزة» الرائد العظيم دون غيره مما كان يعتبر معجزاً ، مثل «التنبؤ بالغيب» و «شفاء الأكمه والأبرص» و «السير على الماء» الخ . . . ، فإن البحث التاريخي المنهجي يتجه ، الآن ، نحو هذا «المعجز» ، في بنيته النصيّة ، وفي الاحتمالات القرائية ، التي أنتجت ضمن علاقة ما معها ؛ منجزين ذلك ونحن آخذون باعتبارنا النص الحديثي النبوي وموقعه من هذه المسألة . وإذ ندخل هذا الحقل من البحث ، فإننا - بذلك - نكون قد انخرطنا في عملية مركبة ومعقدة من البحث التاريخي في الأصول والفروع ، وعلاقة التفاصل والتواصل بينهما ؛ مهيئين - على هذا النحو - الجهود المناسبة للبحث التاريخي في «الفكر الإسلامي» ، أي «الفكر» الذي نشأ في ظل المؤثرات والحوافز الذهنية ، التي كان النص القرآني الحديثي في طليعتها . ولعلنا نرى في الفقه والكلام والتصوف والفلسفة كبرى التجليات للفكر المذكور .

ولعلنا نشير إلى أمر ذي خصوصية منهجية مركّزة ، بالنسبة إلى الجزء التالي منْ «مشروع الرؤية» - كما هو كذلك وجزئياً بالنسبة إلى هذا الجزء الذي نقرأ فيه - . إنه ذاك الذي يتمثل في ان معالجتنا هنا وهناك للنصّين (القرآن والحديث) تمّت ، وستتم من موقع منهجي محدد ، هو الإنطلاق من معجمية تاريخية ، ومن وضعية ذات تشخص اجتماعي بشري . ومن ثم ، فالمسائل اللاهوتية والميتافيزيقية (الماورائية) لم تكن في هذا البحث - ولن تكون في التالي -

---

١) السيرة الحلبية - المعطياتِ المقدمة سابقاً ، ص٢٥٣ . إن صيغة «الضلال» هذه لمن لا يتبع الاسلام ، تبقى بعيداً عن تصور الشافعي الضيق - وهو من كبار الفقهاء المنظّرين - حول المسألة. فهو يرى أن «جماع الشرك دينان : دين أهل الكتاب ، ودين الأميين. فقهر رسول الله (صلى الله عليه وسلم) الأميين : حتى دانوا طوعاً وكرهاً ؛ وقتل من أهل الكتاب ، وسبى حتى دان بعضهم بالاسلام ، وأعطى بعضٌ الجزية : صاغرين». (أحكام القرآن للشافعي - كتب تقدمته محمد زاهد بن الحسن الكوثري وكتب هوامشه عبد الغني عبد الخالق ، دار الكتب العلمية ببيروت ١٩٧٥ ، الجزء الثاني ، ضمن مجلد واحد مع الجزء الأول ، ص٥٠).

هدفاً لنا . وإذا ما أشرنا إلى ذلك أو أومأنا إليه ، على نحو أو آخر ، فإننا إنما نفعله بقدر ما يقتضيه الموقف المعين ، ومن موقع تلك المعجمية . أما لماذا لجأنا إلى هذا الموقف ، فإن الإجابة تكمن في واحدة من أهم سمات البحث العلمي عموماً ، وهي خصوصية البحث الذي نقوم به وتخصيصيته ، بحيث لا يختلط الحابل بالنابل ، عبْر نزعة موسوعية كليّانية تسيء إليه منهجياً ، وتصادر على نتائجه ، على نحو قبْلي زائف .



إذا كنا قد قاربنا نهايات البحث في «المقدمات الأولية» إلى الإسلام الباكر ، فإن أمراً يبرز بروزاً شديداً ، وهو ضرورة النظر في ملامح المجتمع الجديد ، في ضوء الوثيقة التي كرسته ، وهي «وثيقة الموادعة» أو «دستور المدينة» . ذلك لأن لهذه الوثيقة أهمية خصوصية ذات وجهين اثنين . فهي ، من طرف ، الوثيقة التي لا يشك في صحتها التاريخية باحثون مؤرخون جادّون[1] . وهي ، من طرف آخر ، الإطار الايديولوجي النظري العتيد ، الذي أريد له أن يضبط المجتمع الجديد الناهض ، أي المجتمع الذي سيمثّل الحامل الاجتماعي العمومي لما سيتكون تحت اسم «الفكر الاسلامي» ، باتجاهاته وتياراته ومذاهبه ومدارسه المختلفة . ولما كنا وضعنا نصب أعيننا دراسة هذا «الفكر» في محاوره الأولى الكبرى ، فقد تعين علينا التعرض لـ«دستور المدينة» المذكور ، في ضوء تلك المهمة المحددة .



---

١) عد ، ثانية ، إلى : مونتغمري وات ـ الاسلام السياسي ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١١ .

الفصل الثالث

باتجاه التّمأسس السياسي والسوسيوثقافي ، او من الخطاب الديني السياسي الى الخطاب السياسي الديني

كانت هجرة محمد الى يثرب (المدينة) حدثا انعطافيا في تاريخه وتاريخ الاسلام بعامة . فلقد أخذت تواجهه مهمات جديدة في مدينة راحت تحتضنه ، وتحفزه على الاستمرار ، في عمليته التأسيسية العتيدة . بيد أن ذلك وإن مثل تحولاً باتجاه البناء من الداخل ، إلا أنه لم يتجاوز الصراع مع الخصوم الخارجيين ؛ إضافة الى بروز مظاهر من الخصومة والتناحر ، الخفي غالباً ، بين بعض اوساط المسلمين (بين الأنصار والمهاجرين مثلا) . وعلى هذا ، فقد كان على النبي ان يمر بتجربة مريرة ومعقدة في سياق الدفاع والمواجهة والهجوم ، وكذلك في خضم عملية البناء الجديدة .

وفي سبيل التأسيس لعملية الانطلاق الجديد في يثرب ، أخذت تبرز مهمة جديدة بمثابتها اولى المهمات ، وهي تدعيم البناء الجديد من الداخل . ولعله يبدو أن هذه المهمة كانت وجهاً من أوجه المجتمع الجديد ، الذي كان النبي يرنو الى وضع لبناته الاولى . وهذا يعني - إن صحّ - أن «الصحيفة» أو «وثيقة الموادعة» ، التي افتتح محمد بها اقامته اليثربية ، امتلكت خطاً استراتيجياً مبدئياً وناظماً

للنشاط اللاحق . بيد ان ما نقرأه لدى أبي عبيد القاسم بن سلام قد يجعلنا نتحفظ على ذلك . فالمصنف المذكور يشير - على نحو غير مباشر - الى ان مثل الوثيقة (الكتاب) المذكورة كتبها الرسول قبل ان تفرض الجزية ، وحيث كان الاسلام ضعيفاً[1] .

إن وجه التحفظ ، هنا ، يكمن في أن مااعتبرناه «خطاً استراتيجياً مبدئياً وناظماً للنشاط الاسلامي اللاحق» يغدو خطاً مرحلياً طارئاً ، جسّد فترة «الضعف» من نشوء الاسلام وتطوره . وهذا من شأنه ان يقلل من البعد التأسيسي للوثيقة المعنية[2] .

ونحن ، من طرفنا ، قد نميل الى رأي ابي عبيد ونرجحه ، ليس من موقع نص «الوثيقة» وشروطها التاريخية فحسب ، بل كذلك في ضوء التدقيق المعمق في المراحل المحمدية مابعد الوثيقة اليثربية ، وخصوصاً فيما أعلنه النبي عشية الوفاة . وهذا كله من شأنه ان يضع يدنا على امكانية النظر الى المسألة المعنية ، هنا ، (وهي موقف الاسلام من الاديان والعقائد التي كانت موجودة في جزيرة العرب) في ضوء ثلاث مراحل من نشوئها ، وتبلورها ، وتموضعها النهائي ، بالمعنى الأولي .

فعلى صعيد المرحلة الأولى ، يلاحظ ان الدعوة الاسلامية وجهت - أساساً وإجمالاً - الى من اعتبرهم محمد وثنيين ضمن العرب ، أي الى «الأميين» ، الذين لايدخلون في «أهل الكتاب» ، كما ظهر معنا في موضع سابق من هذا

---

١) انظر : كتاب الأموال لأبي عبيد - تحقيق وتعليق محمد خليل هراس ، الطبعة الثالثة ، مكتبة الكليات الأزهرية ودار الفكر في القاهرة ١٩٨١ ، ص٢٣-٢٤ .

٢) هنالك بعض الباحثين والمستشرقين الذين لا يرون في «الصحيفة» المذكورة ما يجعل منها «دستوراً» ، أي وثيقة ذات طابع استراتيجي ، وذلك لأسباب قد يكون منها ما نأتي عليه ، هنا. من هؤلاء يبرز المستشرق البريطاني سرجنت ، الذي يرى أن مصطلح «دستور» لا ينطبق على «الصحيفة» المعنية. (ورد ذلك في مداخلة قدمها المستشرق المذكور في «الندوة العلمية حول التراث وآفاق التقدم في المجتمع العربي المعاصر» بعدن ، المعطيات المقدمة سابقاً).

المبحث . بيد أن هؤلاء الأخيرين وان لم يكونوا هدف الخطاب الاسلامي الأول في المرحلة المعنية ، إلا أنهم ظلوا مندرجين في إطاره العمومي . ولعل الحديث النبوي التالي يمثل هذه المرحلة الاولى تمثيلاً مباشراً . فعنْ

«ابي هريرة . قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (أمرت أن أقاتل الناس ـ أو قال : لا أزال أقاتل الناس ، شك أبو عبيد ـ حتى يقولوا : لا إله إلا الله . فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها ، وحسابهم على الله)»[1] .

وللتأكيد على أن هذا المطلب الاسلامي مثل الحد الأقصى في المرحلة الأولى من الاسلام ـ مع التذكير بأن المطلب المذكور تشخص بتصور الوعد والوعيد والتحذير من «يوم الواقعة والدينونة» ـ فقد أورد أبو عبيد حديثا آخر ، يدخل في السياق نفسه ، معقباً عليه بما يُفهم منه ذلك الذي أشير اليه توّاً :

«حدثنا يزيد بن هزون عن أبي مالك الاشجعي عن أبيه أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : (من وحد الله ، وكفر بما يعبد من دونه حرم دمه وماله ، وحسابه على الله) .

قال ابو عبيد : وإنما توجه هذه الأحاديث على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما قال ذلك في بدء الاسلام ، وقبل أن تنزل سورة براءة ويؤمر فيها بقبول الجزية ، في قوله (حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون)»[2] .

وينبغي أن نقول بأن هنالك تداخلاً بين المرحلتين ، الأولى والثانية ، يقوم على أنه يُنظر الى «أهل الكتاب» فيهما كلتيهما من حيث هم «أهل توحيد» ، عموماً وإجمالاً ، ومن ثم مع الأخذ بالعلم ما أبداه القرآن من تحفظات علهيم في حقل ماسماه «تحريفهم للنصوص المقدسة» ، نصوصهم . ففي المرحلتين المذكورتين ، يظهر هؤلاء بوصفهم «أهل كتاب» حائزين على الشرط الايماني

---

١) المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة ـ ص٢٣ .

٢) المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة ـ ص٢٣ ـ ٢٤ .

الأول ، الذي هو الإيمان بالله الأحد ؛ مما سوغ التمييز الاسلامي بينهم وبين «الوثنيين» . وقد نرى ان محمداً كان يطمح الى أن ينضوي أولئك (أهل الكتاب) في «إسلامه» ؛ نظراً الى اعتقاده بأن الأنبياء السابقين كانوا «مسلمين» ، وإنْ اقل كمالاً من إسلامه ، أي الاسلام المحمدي . ومن ثم ، فالحديث عن «تطابق اعتقادي» بين «إسلامات» أولئك الأنبياء والاسلام المحمدي ، لم يكن وارداً في منظور هذا الأخير ، حتى في حال غضّ النظر عن «تحريف» أهل الكتاب لما أتى به أنبياؤهم .

إذاً ، قد يغدو - والحال كذلك - مقبولا الترجيح بأن النبي محمداً وضع ، **ضمن السياق المعني** ، الوثنيين وأهل الكتاب في مستوى واحد ؛ محتفظاً ، في الوقت نفسه بما يميز بينهم جوهرياً . ومن هنا ، قد يصبح وارداً ماقدمه الينا صاحب «كتاب الأموال» أبو عبيد من أن محمداً إذ تخطى المرحلة الأولى من نشوء دينه (وهي مرحلة لم يتصلب فيها بعدُ هذا الأخير) ، فإنه يصبح في موقع من القوة يتيح له ان يفرض على «أهل الكتاب» - في الجزيرة العربية - من الواجبات الاقتصادية مايجعل منهم مجموعات بشرية دينية معترفاً بها صراحة ، لقاء ضريبة اقتصادية محددة هي «الجزية» ، وذلك بعد أن تبيّن له عدم جدوى دعوتهم الى الاسلام العتيد ؛ خصوصاً وأن فريقاً منهم كان يأخذ موقفاً عدائياً متصاعداً في العلنية ، وفي وتائر الإيذاء ، كما ظهر ذلك في أوساط يهودية .

هكذا ، نكون قد تقصّينا الموقع التاريخي المحتمل لما واجهناه تحت اسم «الصحيفة» أو «وثيقة الموادعة» . فهذا الموقع يتحدد - كما رأى أبوعبيد - في مرحلة لم تُفرض الجزية فيها بعد ، بحيث نُظر الى الجميع ، مسلمين وأهل كتاب وغيرهم ، على أنهم «أمة واحدة» ، يشترك افرادها في تكوينها وفي تحديد الحقوق والواجبات المنوطة بهم فيها على نحو متساو ومتكافىء . ومن ثم ، لم يكن لواحد من عناصر التمييز الإتني ، أو الاعتقادي ، أو كليهما معا ، أن يظهر بوصفه فاعلاً في بنية تلك «الأمة الواحدة» . ولكننا سنواجه مثل هذه العناصر في المرحلة التالية ، الأخيرة من حياة النبي ، حيث سيتمحور الحديث عن «دين واحد في الجزيرة العربية» . وقبل التفصيل في ذلك ، نعمل على تبيّن الاتجاهات

الأساسية المحدِّدة للمرحلة الثانية ، المأتي عليها في «وثيقة الموادعة» أو «الصحيفة» ، التي فيها «وادع الرسول اليهود» .

ويلاحظ ، هنا ، أن الوثيقة المذكورة لم ترد إلا في «سيرة ابن هشام» ، المأخوذة عن إبن اسحاق . ومانواجهه في مصنفات سيرية أخرى ليس سوى شذرات ومقاطع من «الوثيقة» ، منقولةٍ عن ذلك المصدر ، دون الاشارة اليه في حالات متعددة .

جاء في «سيرة ابن هشام» مايلي :

«قال ابن اسحاق : وكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم كتاباً بين المهاجرين والأنصار ، وادع فيه يهود وعاهدهم ، وأقرهم على دينهم وأموالهم ، وشرط لهم ، واشترط عليهم» .

ويتابع ابن هشام ، مثبتاً نص الوثيقة الكامل . ونحن ، هنا ، ننقل منها مايبدو أنه أساسي وتمثيلي :

«بسم الله الرحمن الرحيم ، هذا كتاب من محمد النبي صلى الله عليه وسلم بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم ، فلحق بهم ، وجاهد معهم ، إنهم أمة واحدة من دون الناس ، المهاجرون من قريش على رِبعتهم يتعاقلون بينهم ، وهم يفدْون عانيهم* بالمعروف والقسط بين المؤمنين ؛ وبنو عوف .. ؛ وبنو ساعدة .. ؛ ... وبنو الأوس ... وأن لايحالف مولى مؤمنٍ من دونه ؛ وإن المؤمنين المتقين على من بغى منهم ، أو ابتغى دسيعة ظلم ، أو إثم ، أو عدوان ، أو فساد بين المؤمنين ؛ وإن ايديهم عليه جميعاً ، ولو كان ولدَ أحدهم ؛ ولايقتل مؤمن مؤمناً في كافر ، ولاينصر كافراً على مؤمن ؛ وإن ذمة الله واحدة يجير عليهم أدناهم ؛ وإن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس ؛ وإنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة ، غير مظلومين ولامتناصرين عليهم ؛ وإن سِلم

---

*) عانيهم : أسيرهم ؛ الدسيعة : العظيمة.

المؤمنين واحدة ، لايسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله ، إلا على سواء وعدل بينهم ... ؛ وإنه لايُجير مشرك مالاً لقريش ولا نفْساً ، ولايحول دونه على مؤمن ؛ وإنه من اعتبط مؤمناً قتلاً عن بينة فإنه قوَد به إلا أن يرضى ولي المقتول ... ؛ وإنه لايحل لمؤمن اقر بما في هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر ، أن ينصر محدثاً ولايؤويه .. ؛ وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء ، فإن مرده الى الله عز وجلّ ، والى محمد صلى الله عليه وسلم ؛ وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين ؛ وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين ، لليهود دينهم ، وللمسلمين دينهم ، مواليهم وأنفسهم ، إلا من ظلم وأثم ، وان ليهود بني النجار مثل ماليهود بني عوف ؛ وإن ليهود بني الحارث مثل ... ؛ وإن لبني الشُّطيبة مثل ماليهود بني عوف .. ؛ وإنه لايخرج منهم أحد إلا بإذن محمد صلى الله عليه وسلم .. ؛ وإنه من فتك فبنفسه فتك ، وأهل بيته ، إلا من ظلم ؛ ... وإن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم ؛ وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة ؛ وإن بينهم النصح والنصيحة ، والبرّ دون الإثم ؛ وإنه لم يأثم امرؤ بحليفه ؛ وإن النصر للمظلوم ؛ وإن اليهود ينفقون على المؤمنين ماداموا محاربين ؛ وإن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة ... ؛ وإنه لاتجار حرمة الا بإذن أهلها ؛ وإنه ماكان أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده ، فإن مرده الى الله عز وجل ، والى محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم .. ؛ وإنه لاتجار قريش ولا من نصرها ؛ وإن بينهم النصر على من دهم يثرب ، وإذا دعوا الى صلح يصالحونه وتلبسونه ، فإنهم يصالحونه ويلبسونه ؛ وإنهم إذا دعوا الى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين ، إلا من حارب في الدين ، على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قِبلهم ، وإن يهود الأوس ، مواليهم وأنفسهم ، على مثل مالأهل هذه الصحيفة ، مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة .

قال ابن اسحاق : ... وانه من خرج آمن ، ومن قصد آمن بالمدينة ، إلا من ظلم أو أثم ..»[1] .

تلك هي «وثيقة أو صحيفة الموادعة» في جلّ نصها . وقد يصح اعتبارها منعطفاً كبيراً ، في تاريخ الاسلام الباكر . ومن هنا ، تبرز ضرورة إيلائها اهتماما خاصا . فعلى صعيد «النقد الخارجي» ، نلاحظ ان المستشرق مونتغمري وات تمكن من استقصاء بعض أوجهها التي يمكن رصدها بمايلي[2] :

أ) تنحدر «الصحيفة» ، تاريخياً وفي صيغتها الحالية ، من عام ٦٢٧ ، اي العام الذي لم يعد فيه ذكر للقبائل اليهودية ذات الحضور الكثيف سابقاً في المدينة (يثرب) خصوصاً ، وهي بنو النضير وبنو قريظة وبنو قينقاع . فهؤلاء لا ذكر لهم في «الصحيفة» ، وإنما الذي يرد فيها ـ كمالاحظنا ـ ذكر لتجمعات يهودية لعلها قليلة الاتساع والأهمية[3] .

٢) لا تمثل «الصحيفة» نصاً واحداً موحداً ، وإنما تتألف من نصّين اثنين ، يظهر بينهما بعض التمايز ، الذي يفصح عن نفسه ، مثلاً ، في تكرار أفكار وجمل معينة .

٣) إن بحثاً وثيقيا في «الصحيفة» قد يفضي الى القول بأن المقاطع الرئيسة فيها ترتد الى عام الهجرة الى يثرب ٦٢٢ ، أو ربما الى عام ٦٢٤ . وان

---

١) السيرة النبوية لابن هشام ـ الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٠٦-١٠٨ .

٢) انظر حول ذلك كتابيْ المستشرق المذكور : الاسلام السياسي ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١١-١٣ ؛ و
Muhammad at Medina, Oxford, 1956, p.225-228.

٣) هنالك من الباحثين من يشكك في أنه وجد في الحجاز قبائل عربية متهوّدة ، «وإنْ كان لا يبعد أن يكون هناك بعض أفراد من العرب تهودوا مع أنه ليس هناك من الاسناد الوثيقة ما يساعد على الجزم بذلك ، وتسمية بني النضير وبني قريظة وبني قينقاع لا تقوم دليلاً ، وكل ما يمكن أن تدل عليه اقتباس الاسرائيليات تسميات وصيغاً متناسبة مع البيئة التي طال عهد إقامتهم فيها». (محمد عزة دروزة : القرآن واليهود ـ مطابع المنار في بلاد الشام ١٩٤٩ ،ص٣٤).

ترجيح هذا الرأي من شأنه الإقرار بأن المقاطع ، التي لم تعد متمشية مع واقع الحال ، أبعدت ، أو أعيد النظر فيها ، في حين أدخلت مقاطع أخرى تتماشى مع واقع الحال المستجد .

إن أهمية الصحيفة تكمن في أنها انطوت على عناصر أولية ، من شأنها أن تقدم صيغة لـ «وثيقة استراتيجية» . أما هذه العناصر فهي ثلاثة ، هي الاقرار المتبادل بوجود الآخر بشرعيته الكاملة ، والتعاهد على عدم الاعتداء من قبل أحد الأطراف على الأخرى ، ودعوة أطراف الوثيقة كلهم لبناء مجتمع تضبطه ضوابط «علمانية» ربما تتمثل في القولة الشهيرة : الدين لله والوطن للجميع . والحق ، إننا إذا ماتقصينا «الحقول» المتعددة ، التي ظهرت فيها تلك العناصر الثلاثة ، فقد تكون التالية في طليعتها :

أولاً ـ المجموعات المعنية في «الصحيفة» لايُنظر اليها ، في تحديدها الأولى ، من موقع ديني ، وإن كان هذا الموقع غير غائب . وبصيغة أخرى يمكن القول ، إذا انطلق في تحديد المجموعات المعنية من مواقعها الدينية واللادينية ، فإنما لتجاوز هذا المنطلق ، والوصول بها الى ضابط اكثر شمولاً ، هو كونها موجودة في بنية اجتماعية مدنية ، معبَّر عنها دستوريا ، أي بما قد يصح ان يعتبر دستوراً[1] ، ممثلاً بالصحيفة إياها .

ثانياً ـ بمقتضى ذلك تكفّ الاعتبارات الدينية ، الخاصة بكل مجموعة مغنية في «الصحيفة» ، عن تحديد هويتها عبر علاقاتها مع المجموعات الاخرى ، وان ظلت هذه الاعتبارات قائمة في حقل كل مجموعة بذاتها . وهذا من شأنه ان ينتج ، في اطار افراد المجموعات ، وعياً ذا هوية جدلية ثنائية . فهم ـ من طرف اول وبماهم افراد ـ ينضوون في عالم تقوم ضوابطه وقواعده على اعتبارات دينية ، بمعنى ما ؛ ولكنهم ـ من طرف آخر وبما هم مجموعات ـ يرتكنون فيما بينهم الى اعتبارات مدنية عليا وعامة ، تنظمها الضرورات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والعسكرية وغيرها .

---

١) انظر : مونتغمري وات ـ الاسلام السياسي ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١١-١٢ .

ثالثاً - يبرز من «الصحيفة» ، أن أطراف التعاقد لا تقتصر على «أهل الكتاب» من اليهود والمسيحيين والنصارى والمسلمين ، وإنما شملت - كذلك - طرفاً أو أطرافاً أخرى ، تمثلت بحملة العقائد الوثنية وما يدور في فلكها . فالنص يتحدث عن أن من مقتضيات ذلك التعاقد أو «العهد» ، كما يدعوه القرآن[1] ، ألا «يجير مشرك مالاً لقريش ولا نفساً ، ولا يحول دونه على مؤمن» . ههنا ، نتبين تأكيداً لالبس فيه على أن هوية أطراف التعاقد مستمدة مما يجمع بينهم في حدود هذا التعاقد ، أي في حدود المؤسسة الدولتية الجديدة ؛ مع الإشارة إلى أن الجميع يمتلكون ، في هذه الأخيرة ، حقوقهم كاملة في ممارسة عقائدهم وتقاليدهم وثقافاتهم ، ومن ثم في الإحتكام إلى شرائعهم وأعرافهم الخاصة لحل المشكلات المتعلقة بأمور الزواج والإرث والخصومات والمحرّمات المحظورات والمباحات ، دونما تدخل من أحد الأطراف ، وخصوصاً من الطرف الإسلامي ، الأقوى في التحالف .

ومما يقوي هذا الموقف التحالفي ، ويدعم مصداقيته التاريخية ، أن الآيات القرآنية ، التي أتت بتحريم الزنا والخمر والميسر وغيرها ، كانت قد ظهرت بعد إنهاء اليهود من بني النضير الذين أجلوا ومن بني قريظة الذين حُكم عليهم ، كما هو معروف . ومع ذلك وكما هو ملاحظ ، لا توجد إشارة لتلك القواعد التشريعية في «الصحيفة» ؛ مما عنى أن أطراف التعاقد تُرك لها تنظيم شؤونها الدينية التشريعية .

ذلك كان ما يتصل بالمرحلة الثانية من الموقف الاسلامي المحمدي ، حيال الآخرين من أصحاب العقائد على اختلافها ، في الحقل الاسلامي العربي . وقد لاحظنا أن تحولاً بنيوياً عميقاً أفصح عن نفسه في الانتقال من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثانية إياها ، تمثل ، خصوصاً ، في الموقف من «الوثنيين» العرب أولاً ، ومن «أهل الكتاب» المتحدرين من العرب ومن غير العرب ثانياً . فإذا كان شعار الأولى قد تجسد في أن محمداً «أمر أن يقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا

---

١) القرآن - سورة البقرة /١٠٠ .

الله» ، سواء كان هؤلاء «وثنيين» أو من «أهل الكتاب» الذين لم يستجب فريق منهم لهذا الشعار في صيغته المحمدية ، دونما قبول للمساومات ، المادية منها تخصيصاً ، فإن شعار المرحلة التالية (الثانية) تمثل في قبول الجميع شرط استجابتهم للإنخراط في مجتمع **سياسي** ديني مؤسس على موروث مجتمع **ديني** سياسي .

وإنه من المرجح جداً أن تكون أحداث كبيرة قد أخذت تفصح عن نفسها في حياة الرسول ، محدثةً فيه حالات من الكآبة والتشاؤم والشعور بخيبة الأمل ، وذلك على نحو مكّن لنظرة الإرتياب عنده في كثير أو قليل من المؤمنين وصحابته المقربين ، ناهيك عن أولئك الذين كانوا ، أصلاً ، موضع ريبة وشك من قبله (أي من قبل الرسول) ، ونعني بهم «الوثنيين واليهود وغيرهم) . أما تلك الأحداث فلعلها ظهرت بصيغ ذاتية وجدانية في مرحلة متأخرة من حياة محمد ، بل ربما في آخر حياته . وقد كان من شأن ذلك أن جعل محمداً يرى في «الأزمنة القادمة» ما يؤرق ، وما يؤذن بـ«الفتن كقِطع الليل المظلم» ، بسبب من أن الحياة أخذت تحكم الخناق على «الأنصار» ، لتفسح الطريق واسعة أمام «الناس الذين يكثرون» : إن انفساخ وحدة المؤمنين ، وبروز عناصر من الشك في إيمان بعضهم أو كثيرهم ، وذر قرن الفتنة بينهم ، إن ذلك كله لم يشكك النبي في عناصر «المجتمع السياسي الديني» المذكور آنفاً فحسب ، بل شككه ، كذلك ، في مصداقية إيمان وسلوك من كان يفضل «الفانية على الباقية والأولى على الآخرة» ، ضمن الدعاة الأوائل (المسلمين) لهذا المجتمع .

من موقع ذلك التحول في الوضعية الاسلامية المشخصة ، كان لـ«المرحلة المحمدية الاسلامية» الثالثة أن تعلن عن نفسها . وتعبيراً عن هذه الوضعية ، نجد بعض المواقف الخاصة التي يسوقها إلينا البخاري وابن هشام وغيرهما (وكنا أوردنا بعضها في سياق آخر من هذا الكتاب) :

«عن ابن عباس قال لما اشتد بالنبي صلى الله عليه وسلم وجعه قال ائتوني بكتاب اكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده . قال عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم غلبه الوجع وعندنا كتاب الله حسبنا فاختلفوا وكثر اللغط قال

قوموا عني ولا ينبغي التنازع فخرج ابن عباس يقول إن الرزيئة كل الرزيئة ما حال بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين كتابه»[1] .

«وقال ابن عباس يوم الخميس وما يوم الخميس . اشتد برسول الله صلى الله عليه وسلم وجعه فقال ائتوني اكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده أبداً فتنازعوا فقالوا ما شأنه أهجر استفهموه فذهبوا يردون عليه فقال دعوني ... وأوصاهم بثلاث وسكت عن الثالثة أو قال فنسيتها»[2] .

«عن أبي مويهبة ، مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال : بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم من جوف الليل ، فقال : يا أبا مويهبة ، إني قد أمرت أن استغفر لأهل هذا البقيع ، فانطلق معي ، فانطلقت معه ، فلما وقف بين أظهرهم ، قال : السلام عليكم يا أهل المقابر ، ليهنىء لكم ما أصبحتم فيه مما أصبح الناس فيه ، أقبلت الفتن كقطع الليل المظلم ، يتبع آخرها أولها ، الآخرة شر من الأولى ؛ ثم أقبل علي ، فقال : يا أبا مويهبة ، إني قد أوتيت مفاتيح خزائن الدنيا والخلد فيها ، ثم الجنة ، فخيرت بين ذلك وبين لقاء ربي والجنة قال : فقلت : بأبي أنت وأمي ، فخذ مفاتيح الدنيا والخلد فيها ، ثم الجنة ؛ قال : لا والله يا أبا مويهبة ، لقد اخترت لقاء ربي والجنة ، ثم استغفر لأهل البقيع ، ثم انصرف ، فبدأ برسول الله صلى الله عليه وسلم وجعه الذي قبضه الله فيه»[3] .

«الناس يكثرون ويقل الأنصار حتى يكونوا بمنزلة الملح من الطعام ... فكان آخر مجلس جلس به النبي»[4] .

ففي النص الأول ، نتبين نزاعاً قام في حضرته بين أكثر صحابته قرباً منه (حواريّيه) ، وذلك حول ما **خُمِّن** أنه قد يكون وصية بمن يخلفه : لقد رفض

---

١) صحيح البخاري - الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢١ .

٢) صحيح البخاري - الجزء ا لثالث ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٧٦ .

٣) السيرة النبوية لابن هشام - الجزء الرابع ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢١٣ .

٤) صحيح البخاري - الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٤٥ .

معظم أو بعض هؤلاء أن يتيحوا الفرصة لنبيهم ليكتب وصيته في ذلك . كما نتبين ما حدّث به ابن عباس ، في أعقاب ذلك اللقاء الأخير بالرسول : إنها البليّة الكارثة أن يُمنع الرسول من القيام بما أعلنه من كتابة الوصية ، وذلك بحجة ينضح منها الدهاء ، وهي أن محمداً كان يهجر ويخربط في كلامه ، وأن المجتمعين حوله في حِلّ من ذلك ، لأن لديهم «كتاب الله» . يضاف إلى ذلك ما نتبينه في النص من أمرٍ قد يكون ذا دلالة خطيرة ، بالنسبة إلى تقصي العلاقة بين النبي وأصحابه ، وهو «**سكوته**» عن قول ما أراد قوله ، بعد أن لاحظنا ـ في صيغة أخرى ـ «**إسكاته**» عن ذلك . لماذا سكت عن أمر (هو الثالثة) يرى أنه حق؟ هل قدّر أنه إن فاه به ، فلن يؤخذ به ، أو سيخلق اضطراباً في صفوف الصحابة الخ؟ وإذا كان هنالك «نسيان» بدلاً من «السكوت» ، فما دلالة ذلك ، في هذا السياق؟

وفي كل الأحوال ، وقد أتينا على مثال واحد ، لن يكون تفضيل الرسول اللحاق بربه على البقاء في الدنيا ـ كما يأتي في نص تال ـ أحجية أمام البحث التاريخي . فإذا كانت «الفتن قد أقبلت كقطع الليل المظلم» ، فعلى الدنيا السلام ، تلك «الدنيا» التي تغدو بمثابة جيفة ، يتأفف منها الناس هاربين . وهذا ما يجعل العيش مع «الناس» مهانة ؛ فهؤلاء ، وهم الذين أعلنوا ـ في وقت ما ـ ايمانهم بالله وبرسوله ، يتحولون إلى قذى في عين «الدين الحنيف» . ومن هنا ، فـ«الناس» يكثرون ويقل «الأنصار» ، «أنصار الله» ؛ حتى كأنهم يصيرون بمنزلة الملح من الطعام . وإذا كان الرسول قد قال ذلك في «آخر مجلس جلسه» قبل الوفاة ، فكم سيكون مدلول ذلك كبيراً وملفتاً ، على صعيد المرحلة الأخيرة ـ الثالثة ـ من موقف محمد من «الانصار والأغيار»! وإذا كانت الفكرة ، المتوّجة لتلك المرحلة الأخيرة ، قد تمثلت بواحد من عناصر ثلاثة كونت وصية تركها الرسول ، فإن هذا العنصر لا يمكن فهمه بعيداً عن سياقه من الأحداث ، التي سبقته وأفضت إليه . أما العنصر المعني فهو ما أخبرنا به ابن إسحاق عن ..

«عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود قال : ...وألا يترك بجزيرة العرب دينان»[1] .

إن المطلب المحمدي بألا يوجد في الجزيرة إلا الدين الواحد ، «دين الإسلام» ، لم يكن - بحسب المعطيات الآنفة الذكر والموضوعة في سياقها التاريخي والاجتماعي المشخص - مطلباً دينياً ، في ذاته ، بقدر ما مثل لحظة احتجاج على الاختراقات الكبيرة والصغيرة ، التي استهدفت بنية الوحدة المؤسسة الناهضة ، في عهد الرسول ، والطامحة لأخذ أمدائها الواسعة ما بعده . ولقد صدق حدس محمد الثاقب : فلقد شرع التناحر ، وربما التآمر يذر قرنه ، في إطار النخبة الصحابية ، حتى حيث لم يكن جثمان الرسول قد ووري التراب ، بعد . إن «اجتماع السقيفة ، سقيفة بني ساعدة» بدا وكأنه مصادرة على «القرار الجماعي» ، الذي من شأنه أن يقرر مصائر «الأمة الواحدة» ، وانقلاب عليه ، قبل أن تتاح له امكانية البروز ؛ مما سيترك الأبواب مشرعةً أمام «الفتن» ، التي ستكون متجهمة مرعبة «كقطع الليل المظلم» .

إن الإطاحة بـ«المجتمع السياسي الديني» ، مجتمع التعددية الإتنية والاعتقادية والتشريعية ، المتكافل بحدود الوضعية المحتملة في حينه ، لن تعقبها وحدة دينية ولا سياسية ولا ثقافية إتنية ، بقدر ما أفضت إلى مجتمع يندلع فيه من الصراعات الاجتماعية الطبقية والسياسية والايديولوجية الدينية ما كان طيَّ الكتمان ، وما كان يعبر عن نفسه - غالباً - بصيغ وأشكال دينية سياسية شرعية ، خصوصاً . وعلى هذا ، فقد كانت الدعوة إلى إزالة «التعددية الاعتقادية - الدينية» ، بمثابة رد فعل على احتمالات تفسخ وحدة المؤمنين ، تلك الاحتمالات التي عايشها محمد بمرارة ، وبالتالي بمثابة دعوة إلى استنهاض الهمم باتجاهات ثلاثة : ضد المنحرفين من المسلمين عن «وحدة الأمة» ، وضد خصوم هذه الوحدة من خارجها ، ومع الحافظين لها والمدافعين عنها وفق «المطلب النبوي» التالي :

---

[1]) السيرة النبوية لابن هشام - الجزء الثالث ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٢٨ .

«من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»[1] .

ولعلنا ، أخيراً ، نرى أن اتجاه التعددية ، الذي هيمن في وثيقة «الصحيفة» ، ينطوي على احتمالين كلاهما يمكن تسويغه نصياً اسلامياً ، وهما امكانية الأخذ بهذه التعددية والمنافحة عنها أولاً ، وانعدام هذه الامكانية ثانياً . أما لماذا تمت عملية الإطاحة بالتعددية المعنية ، فهذا أمر قد نجد مصادره أو بعضها في التحول الاجتماعي والسياسي والايديولوجي المشخص ، الذي طرأ على تركيب «الأمة الواحدة» ، من الداخل والخارج . ولهذا ، قد نرى أن ما تبيّناه في «وثيقة الموادعة» ، بمثابة خط استراتيجي مبدئي ، لم تتح له امكانات النمو والاستمرار لأسباب متعددة ، قد تكون اتجاهات التنازع والتناحر الخفية والمعلنة ، إلى درجة أو أخرى ، في أوساط المسلمين أنفسهم ، وخصوصاً بالعلاقة مع من سمّوا «المنافقين» ، في مقدمتها ؛ هذا مع التنويه بالدور الملحوظ ، الذي مارسه - في هذا الحقل - فرقاء من «أهل الكتاب» ، وعلى رأسهم مجموعات يهودية ، ظلت تناصب محمداً وأصحابه العداء .



---

١) صحيح مسلم - الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٥٠ .

إن شخصية محمد القوية والصامدة ، من الداخل ، سوف تواجه الموت ، وهي لاتني تعيش الأحداث في تناقضاتها ، بهزلها ومأساويتها ؛ فكأن المأساة راحت تفصح عن نفسها ، في شخصه ، بصيغ من الهزل ، تجعلها أكثر مأساوية . وحيث كان الأمر كذلك ، فإن النبي مات ، وهو مفعم بالأحزان والآلام مما توقعه من إقدام «الفتن كقطع الليل المظلم» على «أمته» . ولكن تلك الأحزان والآلام لم تكن لتثنيه عن استنفاد آخر لحظة يمكن أن يستمتع بها مع حبه ، عائشة . لأن من شأن ذلك أن يفتح قلبه وبصيرته على آفاق أخرى ، أقل قتامة . بل لعله كان يجد في القرب من «الحميراء» ما يخفف عليه وطأة التوقعات المستقبلية القاتمة .

فـ«عن عائشة زوج الرسول صلى الله عليه وسلم قالت : رجع رسول الله صلى الله عليه وسلم من البقيع ، فوجدني وأنا أجد صداعاً في رأسي ، وأنا أقول : وارأساه ، فقالك بل أنا والله يا عائشة وارأساه . قالت : ثم قال : وما ضرّك لو مت قبلي ، فقمت عليك وكفّنتك ، وصليت عليك ودفنتك؟ قالت : قلت :

والله لكأني بك ، لو قد فعلتَ ذلك ، لقد رجعتَ إلى بيتي ، فأعرستَ فيه ببعض نسائك ، قالت : فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وتتام به وجعه ، وهو يدور على نسائه ، حتى استعز به ، وهو في بيت ميمونة ، فدعا نساءه ، فاستأذنهن في أن يمرض في بيتي ، فأذِنَّ له»[1] .

لقد جاء في «خطبة الوداع» ما أراد «نبي الأمة» أن يؤكد عليه ، ويشدد ، أمام أتباعه . فلخص ذلك في القولة التالية :

«قد تركت فيكم ما إن اعتصتم به فلن تضلوا أبداً ، أمراً بيناً ، كتاب الله وسنة نبيه»[2] .

---

١) السيرة النبوية لابن هشام ـ الجزء الرابع ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢١٣ .

٢) المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة ذاتها ـ ص١٨٦ .

ولكنه ، في ذلك ، لم يعلن لهم من سيخلفه . والاستخلاف شأن من شئون الحكم (الحاكمية) . فهو ، بهذا ، واحد من أكثر الشئون إثارة للجدل والخلاف ، لأنه يتصل بمن يهيمن على القرار السياسي والاجتماعي والاقتصادي والعقيدي الخ ... ولذا ، مثّل هذا الشأن نقطة الإنطلاق العامة او الكبرى باتجاه الخلافات والخصومات والصراعات ، في مرحلة اخذت فيه الضوابط الدينية تُفسح الطريق واسعة أمام المصالح ، بعد أن كانت (أي الضوابط) في عهد الرسول تُقصي هذه الأخيرة إلى الخلف ، إلى البنية الخفية لأسباب متعددة ، منها الحضور الموحِّد والآسر للرسول ، والحماسة الوجدانية الدينية الدافقة لدى معظم المسلمين حيال الدين الجديد ، وتداخل المصالح وعدم بروزها ، بعدُ ، على نحو ملفت ، الخ ...

ولعل ذلك يتيح لنا أن نضع يدنا على دلالة موقف عمر بن الخطاب ، حين علم

«أن رجالاً من المنافقين يزعمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد توفى» ؛ معترضاً على ذلك بأنه «ما مات ، ولكنه ذهب إلى ربه كما ذهب موسى بن عمران ، فقد غاب أربعين ليلة ، ثم رجع إليهم» ، وأنه «والله ليرجعن .. ، فليقطعن أيدي رجال وأرجلهم زعموا أن رسول صلى الله عليه وسلم مات»[1] .

فلقد كان لشخصية محمد تأثير هائل على أصحابه وأتباعه ، بحيث إن ذلك أسهم إلى حد ملحوظ في امتصاص احتمالات التنازع والتناحر بين أولئك ، وفي تأجيل تشخصها ، ومن ثم ، في تصعيدها في معظم مراحل حياته ، بصيغ دينية وجدانية . فإذا كان **شخص مثل عمر** يصاب بذلك الموقف ، فكيف كان الأمر ضمن الأوساط **العامة** من المسلمين! لقد وقف أبو بكر يخاطب الناس في إثر ما أعلنه عمر للناس ، قائلاً ـ بواقعية وتعقل ـ :

---

١) المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة ذاتها ـ ص٢٢٤ .

«أيها الناس، إنه من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات»[1] .

وبهذا، يكون أبو بكر قد أشار ـ ضمناً ـ إلى النمط الرئيس، الذي بمقتضاه كان المسلمون أو فريق منهم ينظرون إلى نبيهم : نظرةَ التقديس[2] ؛ كما يكون أمام فرصة تذكيرهم بواحد من القواعد اللاهوتية الإسلامية، وذلك بالإعلان لهم بأن

«من كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت .. ثم تلا هذه الآية : (وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل، أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ..) . قال : فوالله لكأن الناس لم يعلموا أن هذه الآية نزلت حتى تلاها أبو بكر يومئذ .. قال عمر : والله ما هو إلا أن سمعت أبا بكر تلاها فعقرت حتى وقعت إلى الأرض ما تحملني رجلاي، وعرفت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد مات»[3] .

إن وضعاً محدداً، على هذا النحو، كان من شأنه أن مكّن لـ«المعجمية الدينية» أن تبرز، وتهيمن على سواها، في الحقول الأخرى الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية، وغيرها، بحيث تطابقت المعجمية المذكورة مع مرجعية دينية وحيدة وقاطعة، هي شخص «الرسول النبي» شارحاً، ومفسراً، ومؤولاً، ومطبقاً للمبادىء التي يتضمنها القرآن ولتلك ـ السنّة ـ التي أتت في سياقها . وقد ظل هذا الوضع قائماً مهيمناً حتى وفاة محمد ؛ بغض

---

١) المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة ذاتها.

٢) قد نتبيّن هذا الموقف في مثل الواقعة التالية : «..عن عطاء بن يسار ؛ أن رجلاً قبّل امرأته وهو صائم، في رمضان. فوجد من ذلك وجداً شديداً. فأرسل امرأته تسأل له عن ذلك. فدخلت على أم سلمة فذكرت ذلك لها. فأخبرتها أم سلمة : أن رسول الله صلى الله عليه سلم يقبل وهو صائم. فرجعت فاخبرت زوجها بذلك. فزاده ذلك شراً. وقال : لسنا مثل رسول الله صلى الله عليه وسلم. الله يحل لرسول الله ما شاء.» (الموطأ لمالك بن أنس ـ الجزء الثالث، المعطيات المقدمة سابقاً، ص١٩٥).

٣) السيرة النبوية لابن هشام ـ الجزء الرابع، المعطيات المقدمة سابقاً، ص٢٢٤ .

النظر عن مطالب ، أو على الأقل ، مطامح النخبة المتفقهة (المثقفة) في مواجهة المشكلات والمعضلات الدينية والعقلية ، التي كانت تواجهها مباشرة أحياناً ، وعلى نحو ملتو وغير مباشر في غالب الأحيان[1] ؛ ناهيك عن أن الدعوة الإسلامية تمثلت ، في بواكيرها ، ببساطة الإيمان بالله ورسوله وحبهما ، وبالقيام بالشعائر الدينية ، دون التعمق في مسائلها النظرية وحوافزها العقلية[2] ؛ مع الإشارة إلى أن الرسول كان ينهى أتباعه عن «التعمق» في الدين : «إياكم والتعمق في الدين»[3] ، ربما خوفاً مما قد يقود ذلك إلى شروخ و «انحراف» في شخصية المؤمنين. ويضاف إلى ذلك أن الرسول

«ما خيّر .. بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثم»[4] .

وسوف تتلاحق الأحداث (الفتن) لاهثةً منذ اللحظة ، التي توفي فيها محمد ولم يكن بعد قد ووري الثرى . لقد انفجر النزوع إلى السلطة (بغض النظر عن المسوغات والنوايا الخفية) ، في أوساط النخب الصحابية ، ليتحول - شيئاً فشيئاً - إلى نزاعات وصراعات دامية . وقد كان أمر «سقيفة بني ساعدة» بداية لذلك ، اتسمت بالوضوح والحزم . إذ

---

١) انظر ، ثانية ، الشاهد «عن أنس بن مالك قال نُهينا أن نسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شيء فكان يعجبنا أن يجيء الرجل من أهل البادية العاقل فيسأله ونحن نسمع». (صحيح مسلم - الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٣٢).

٢) انظر ، ثانية ، الشاهد «عن أنس أن رجلاً من أهل البادية أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله متى الساعة قائمة قال ويلك وما أعددت لها قال ما اعددت لها الا أني أحب الله ورسوله قال إنك مع من أحببت فقلنا ونحن كذلك قال نعم ففرحنا يومئذ فرحاً شديداً فمر غلام للمغيرة وكان من أقراني فقال إن أخر هذا فلن يدركه الهرم حتى تقوم الساعة». (صحيح البخاري - الجزء الرابع ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٦٣).

٣) المنهاج البديع في أحاديث الشفيع لمحمد علي الانسي - الجزء الرابع ، مطبعة الاتحاد بيروت ١٩٥٨ ، ص٢١٠ .

٤) صحيح البخاري - الجزء الرابع ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٤١ .

«لما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم إنحاز هذا الحي من الأنصار إلى سعد بن عبادة في سقيفة بني ساعدة ، واعتزل علي بن أبي طالب والزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله في بيت فاطمة ، وانحاز بقية المهاجرين إلى أبي بكر .. ، فأتى آت إلى أبي بكر وعمر؛ فقال : إن هذا الحي من الأنصار مع سعد بن عبادة في سقيفة بني ساعدة ، قد انحازوا إليه ، فإن كان لكم بأمر الناس حاجة فأدركوا قبل أن يتفاقم أمرهم ، ورسول الله في بيته لم يُفرغ من أمره قد أغلق دونه البابَ أهله»[1] .

وحين علم علي بن أبي طالب بأمر «السقيفة» ، سأل عما احتجت به قريش في هذا الاجتماع ، فقيل : «قالوا احتجت بأنها شجرة الرسول صلى الله عليه وسلم . فقال عليه السلام احتجوا بالشجرة وأضاعوا الثمرة»[2] . فإذا كانت تلك التحالفات قد برزت للعيان بين فرقاء معيّنين ضد فريق او فرقاء آخرين ، معلنةً بداية عهد جديد من التشقق في البنية الاسلامية والتشخص في المصالح ، فإن الوضع العام أخذ يفصح عن احتمالات جديدة ، تنطوي على إمكانية تصديع تلك البنية . إذ لما مات محمد ،

«عظمت به مصيبة المسلمين ، فكانت عائشة ، فيما بلغني ، تقول : لما توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم ارتد العرب ، واشرأبت اليهود والنصرانية ، ونجم النفاق ، وصار المسلمون كالغنم المطيرة في الليلة الشاتية ، لفقد نبيهم صلى الله عليه وسلم»[3] .

بل إن المسألة ظهرت مثيرة ، بصورة خاصة ، في مكة ، حيث

---

١) السيرة النبوية لابن هشام ـ الجزء الرابع ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٢٥ .
٢) منهج البلاغة للإمام علي عليه السلام ـ دار كرم بدمشق ، شرح الإمام محمد عبده ، الجزء الأول ، دون تاريخ نشر ، ص١١٦ .
٣) السيرة النبوية لابن هشام ـ الجزء الرابع ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٣١ .

«إن أكثر أهل مكة لما توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم هموا بالرجوع عن الإسلام ، وأرادوا ذلك ، حتى خافهم عتاب بن أسيد (وكان والي مكة) ، فتوارى ..»[1] .

هكذا ، تبرز اللوحة ، معقدة مخترقة ، ومفعمة باحتمالات الاضطراب والتغيير . ولعل من أكبر «النتائج» ، التي ترتبت على ذلك والتي أوقعت جموعاً غفيرة من «المسلمين الأتقياء» ، حقاً ، في حالة قصوى من الوجوم والدهشة والاستنكار ، ان هؤلاء راحوا يستشعرون ـ عن بعد ثم عن قرب ـ عملية تشقق «المعجمية الدينية» ، وتلبّسها بعوارض المصالح ، واختراقها من قبلها . إن هيمنة المعجمية الدينية أو ، على الأقل ، الوحدة العمومية لهذه المعجمية ، تبدأ لتفسح الطريق ـ بحذر ومجالدة ولكنْ بإصرار ـ أمام التنوع في المعجميات الدينية ، الذي غدا قاب قوسين أو أدنى من المهمات التاريخية التي ستناط به ، والتي يبرز في مقدمتها التكريس الشرعي المتصاعد ـ في وضوحه الدلالي ـ لذلك التنوع ، وما استتبعه من بروز تيارات ومذاهب ومدارس وقراءات متعددة للنص الواحد (القرآن والحديث) . وهذا ما أخذ يُنتج في أذهان المؤمنين أسئلة كثيرة ملحة ، قد يكون السؤال المركب التالي في طليعتها : كيف يمكن التوفيق بين «نص» يلزم ـ في ظاهره ومطلبه الاعتقادي الرئيس ـ المؤمنين جميعاً في الالتئام ضمنه ، دون الوقوع فيما قد يمس «وحدته» ، ومحاولات تطويعه لمصالح بشرية متعددة ، منطلقة من وضعيات اجتماعية مشخصة متعددة؟ هل من الممكن اللجوء إلى «تأويلات» ، تجعل من هذا النص قادراً على الاستجابة لمعطيات «الواقع» ، المتغيرة والمستجدة؟ ما الموقف ممن يخرج عن ، أو ربما على «إجماع» أطراف من أهل الحل والعقد؟ ثم ، ما الموقف من حاكم جائر يستظل بظل الإسلام ، وهل من المحتمل أن يوجد مثل هذا «الحاكم»؟ وأخيراً ، كيف لـ«للمؤمن العقلاني» ان يصوغ موقفه مما يجده «مُشكلاً وقابلاً للتفكّر العقلي» في «النص»؟

---

١) المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة ذاتها.

وسوف تتعاظم الأسئلة وتتعقد ، عمقاً وسطحاً ، مع التوغل في عملية الإحتكاك المباشر - من موقع المنتصرين - مع شعوب من الشرق والغرب ، وذلك في سياق الفتوحات والتجارة المتعاظمة عالمياً : وما اقترن بها من نشاط ثقافي نشط ومفتوح . ولكن ، قبل الوصول إلى هذه المرحلة المتقدمة ، سيكون هنالك نمو جديد ، على صعيد التأمل العقلي ، برز بصيغة «الرأي» . ويمكن ملاحظة أن هذا النمو ينطلق من حالة من التراكم الذهني المُشكلي ، تبلورت على امتداد العهد النبوي المحمدي ، وخصوصاً المرحلة المدنية منه . ولعلنا نسوق بعض المشاكل والمسائل الملفتة ، في حقل هذا التراكم ، لندلل على أهمية ما سيترتب على التطور الذهني العقلي اللاحق ، وعلى الإحتمالات الكبرى والصغرى ، التي سنواجهها في سياق ذلك . أما هذا البعض من المشاكل والمسائل فنستنبطه خصوصاً من «أحاديث نبوية» ؛ مع الإشارة إلى أن هذه الأخيرة تمثل ، بمعنى ما ، أصداء لما يجيء ، على صعيدها في النص القرآني ؛ نظراً إلى أنها (أي الأحاديث المعنية) أتت - كما «الحديث» عموماً - تفسيراً أو شرحاً أو تطبيقاً لمسائل ومواقف قرآنية ، أو - كذلك - تنظيراً لمواقف مستجدة (وبعض هذه الأحاديث أو جلها ورد في سياقات أخرى مختلفة من هذا المبحث) :

محور أول ـ الجبر والإختيار :

«احتج آدم وموسى فقال له موسى أنت آدم الذي أخرجتك خطيئتك من الجنة فقال له آدم أنت موسى الذي اصطفاك الله برسالاته وبكلامه ثم تلومني على أمر قُدّر علي قبل أن أخلق فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فحجّ آدم موسى مرتين»[1] . «تحاجّت الجنة والنار فقالت النار أوثرتُ بالمتكبرين والمتجبرين وقالت الجنة مالي لا يدخلني إلا ضعفاء الناس وسقطهم»[2] .

---

١) صحيح البخاري - الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢١٤ .
٢) المصدر السابق مع معطياته المذكورة - الجزء الثالث ، ص١٥٩ .

«ما منكم من أحد إلا وقد كُتب مقعده من النار أو الجنة»[1] .

في جواب عن سؤال من أبي هريرة عن «أطفال المشركين» ، يقول الرسول : «الله أعلم بما كانوا عاملين»[2] .

«إن الله كتب على ابن آدم حظه من الزنا»[3] .

قال عبد الله بن عمر : «لو أن لأحدهم مثل أُحُدٍ ذهباً فانفقه ما قبل الله منه حتى يؤمن بالقدر»[4] .

«اللهم لا مانع لما أعطيت ولا مُعطي لما منعتَ ولا ينفع ذا الجدّ منك الجدّ»[5] . يوقظ الرسول عليّاً وفاطمة للصلاة ، فيقول علي : «يا رسول الله إنما أنفسنا بيد الله فإذا شاء أن يبعثنا بعثنا فانصرف رسول الله صلى الله عليه وسلم يضرب فخذه ويقول وكان الإنسان اكثر شيء جدلاً»[6] .

«بئسما لأحدهم يقول نسيتُ آية كيت وكيت بل هو نُسّي»[7] .

«سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحُمُر ، فقال : (لم يُنزل عليَّ فيها شيء إلا هذه الآية الجامعة الفاذّة ـ فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره . ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره»[8] .

---

١) المصدر السابق مع معطياته المذكورة ـ ص١٨٠ .
٢) المصدر السابق مع معطياته المذكورة ـ الجزء الرابع ، ص١١٨ .
٣) المصدر السابق مع معطياته المذكورة ـ ص١٢٠ .
٤) صحيح مسلم ـ الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٨ .
٥) المصدر السابق مع معطياته المذكورة ـ الجزء الثاني ، ص٤٧ .
٦) المصدر السابق مع معطياته المذكورة ـ ص١٨٧ .
٧) المصدر السابق مع معطياته المذكورة ـ ص١٩١ .
٨) الموطأ لمالك بن أنس ـ الجزء الرابع ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٧٦ .

محور ثان ـ الحاكمية وشرعيتها

«لا يزال هذا الأمر (أي الحكْم) في قريش ما بقي منهم اثنان»[1] .

«ان هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبّه الله على وجهه ما أقاموا الدين»[2] .

«من رأى من أميره شيئاً فكرهه فليصبر فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبراً فيموت إلا مات ميتة جاهلية»[3] .

«سيليكم بعدي ولاة فيليكم البر ببره ، ويليكم الفاجر بفجوره ، فاسمعوا لهم وأطيعوا في كل ما وافق الحق ، فإن أحسنوا فلكم ولهم ، وإن أساءوا فلكم وعليهم»[4] .

«لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»[5] .

محور ثالث ـ الرؤية

«عن عائشة : «من حدثك أن محمداً صلى الله عليه وسلم رأى ربه فقد كذب .. ولكنه رأى جبريل»[6] .

«ما منكم أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان»[7] .

---

١) صحيح البخاري ـ الجزء الثاني ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٢٨ .
٢) المصدر السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.
٣) صحيح البخاري ـ الجزء الرابع ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٩١ .
٤) الأحكام السلطانية والولايات الدينية للماوردي ـ راجعه محمد فهمي السرجاني ، المكتبة التوفيقية بالقاهرة ، دون تاريخ نشر ، ص٥ .
٥) صحيح البخاري ـ الجزء الثالث ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٧٦ .
٦) صحيح البخاري ـ الجزء الثالث ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٦١ .
٧) صحيح البخاري ـ الجزء الرابع ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٤٤ .

«فيأتيهم الله تبارك وتعالى في صورة غير صورته التي يعرفون فيقول أنا ربكم فيقولون نعوذ بالله منك هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا فاذا جاء ربنا عرفناه فيأتيهم الله تعالى في صورته التي يعرفون فيقول أنا ربكم فيقولون أنت ربنا فيتبعونه ..»[١] .

«فأستأذن على ربي فيؤذن لي فإذا أنا رأيته قعت ساجداً .. فيقال يا محمد ارفع رأسك قُلْ تُسمعْ سلْ تُعطهْ إشفعْ تشفَّعْ ..»[٢] .

محور رابع ـ المؤوّلون المحرفون

«إذا رأيت الذين يقون ما تشابه منه فأولئك الذي سمى الله فاحذروهم»[٣] .

أهل الكتاب «بدلوا كتاب الله وغيروه»[٤] .

«وقال ابن عباس يكتب الخير والشر يحرفون يزيلون وليس أحد يزيل لفظ كتاب من كتب الله عز وجل ولكنهم يحرفونه يتأولونه على غير تأويله»[٥] .

محور خامس ـ الله والخلق

«لن يبرح الناس يتساءلون حتى يقولوا هذا الله خالق كل شيء فمن خلق الله»[٦] .

---

١) صحيح مسلم ـ الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١١٣ .
٢) المصدر السابق مع معطياته المذكورة ذاتها ـ ص١٢٤ .
٣) صحيح البخاري ـ الجزء الثالث ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٩٢ .
٤) صحيح البخاري ـ الجزء الرابع ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٢١ .
٥) المصدر السابق مع معطياته للذكروة ذاتها ـ ص٢٥٢ .
٦) المصدر السابق مع معطياته المذكورة ذاتها ـ ص٢١٢ .
٧) المصدز السابق مع معطياته المذكورة ذاتها ـ ص٢٢٩ .

محور سادس ـ صفات الله

«سميّ النبي صلى الله عليه وسلم القرآن شيئاً وهو صفة من صفات الله»[7] .

«ان الله عز وجل لا ينام ولا ينبغي له ان ينام ... حجابه النور ..»[1] .

محور سابع ـ الجزئية والكلية (الأقصى والأدنى)

«ما من عبد قال لا إله الا الله ثم مات على ذلك إلا دخل الجنة قلت وإن زنى وإن سرق قال وإن سرق وإن زنى .. ثم قال في الرابعة على رغم أنف أبي ذر ..»[2]

«قال عمر يا أبا بكر كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فمن قال لا إله إلا الله عصم مني ماله ونفسه .. قال أبو بكر لأقاتلنّ من فرق بين الصلاة والزكاة»[3] .

تلك محاور اخترناها من محاور أخرى كثيرة ، لنشير إلى أن العهد المحمدي لم يكن يمثل حالة من «انعدام الوزن الفكري» ، أي انعدام السؤال والإشكال الفكريين . لقد أتى القرآن ، ومعه شرحه وتفسيره (السنة) ، ليثيرا في أذهان الناس مسائل وحوارات تتصل ، على نحو أو آخر ، بتصوراتهم ومشاكلهم وحدودهم الذهنية . وهذا من شأنه القول بأن اللغة (العربية) لم تكن وحدها كافية لتمثُّل القرآن والسنة (والحديث منها تحديداً) . لقد كان ضرورياً ، إلى حد معين ، أن يمتلك المستمعون إلى هذين كليهما قدراً من المخزون الفكري ، كي تتحقق عملية التوصيل المطلوبة .

---

١) صحيح مسلم ـ الجزء الأول ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١١١ .

٢) المصدر السابق مع معطياته المذكورة ذاتها ـ ص٦٦ .

٣) صحيح البخاري ـ الجزء الرابع ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص١٦١ .

وفي سياق ذلك ، كان الكلام (وبعد ذلك النص) القرآني الحديثي يكتسب تموضعه الاجتماعي البشري ؛ مُخضَعاً ، بذلك ، لقناتين كبريين متحدرتين من الواقع البشري المشخص ، وهما الإهتمامات والاحتياجات والهواجس الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لمن يتلقف الكلام المعني (أو النص) أولاً ، والمستويات الذهنية الايديولوجية والفكرية ـ وما تتضمنه من قدرات معرفية ـ ثانياً .

ههنا ، في هذا المعقد من المسألة ، نواجه منعطفاً جديداً يتمثل في تحويل القرآن والحديث من «نص إلهي نبوي» إلى «نص بشري» ، ينغمر في عمق المصالح البشرية ، بمختلف حقولها واتجاهاتها . وهذا من شأنه أن يضع يدنا على ما يمكن التعبير عنه ـ بلغة الفقهاء المسلمين وبالدلالات التي يمنحونها لذلك ـ بعملية تحولٍ «من كتاب التنزيل إلى كتاب التأويل» ، أو «من كلام التنزيل إلى كتاب التأويل» ، أو «من نص التنزيل إلى نص التأويل» . وإذا ما غدونا في هذا الحقل ، ذي الخصوصية القرآنية الحديثية النبوية والقرائية ، فإننا نكون وجهاً لوجه أمام مهمتنا التالية : البحث في النص القرآني بنيةً وقراءة . وهذا ، بدوره ، يدخلنا في الجزء التالي من «مشروع الرؤية الجديدة» ، وهو الجزء الخامس من هذا المشروع .



لقد استطاع الإسلام المحمدي الباكر أن يؤسس لمرحلة تاريخية جديدة كبرى ، مُستمداً مشروعية ذلك من موقع الإستجابة الفاعلة وذات الخصوصية الفائقة الحساسية لاحتياجات عصره في توجهه التاريخي الناهض ، وكذلك في ضوء محاولته التأسيس لمسوغاته الدينية (التاريخية) في الماضي : إن نشأته وتأسيسه ليسا «بدعة» ، كما اتهمه خصومه ؛ وإنما هما عملية تأتي بمثابتها الوريث الشرعي لـ«الحنيفية الإبراهيمية ـ الاسلامية» . فليس هنالك قطيعة دينية (تاريخية) ، بقدر ما يوجد استمرارية على الصعيد المعني . ومع ذلك ، ظل النظر إلى تلك الحنيفية مشروطاً بالمرور عبر بنية العصر المحمدي ، سواء حدث ذلك استلهاماً أم تبنّياً أم عُزلاً .

إن ماهو هام في ذلك كمن في أن الاسلام المحمدي الباكر ظهر للناس جديداً في صيغته ومستجيباً لمطامح هؤلاء ، عموماً واجمالا ؛ ولكن دون قطيعة مع «موروثه» . هذه العلاقة بين قطبيْ معادلة التغيير التاريخي ، الحاضر والماضي ، أو الحاضر والماضي حاضراً ، كيف ستبرز فيما بعد الاسلام الباكر؟ الاجابة عن هذا التساؤل وعن تساؤلات أخرى ، ستكون مما سيهتم به الجزء التالي من «مشروع الرؤية الجديدة» .



ثبت بالموضوعات